

Das Wesen der Person
nach John Henry Kardinal Newman

Dr. theol. Günter Rombold

Druck: Anneliese Schubert, München 5, Corneliusstraße 21, Telefon 21777

DAS WESEN DER PERSON
NACH JOHN HENRY KARDINAL NEWMAN



Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Dr. theol. Günter Rombold
aus Linz

München 1958

Referent: Professor Dr. Helmut KUHN

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Juli 1958

MEINEN ELTERN
IN DANKBARKEIT

VORWORT

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle allen zu danken, die das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit ermöglicht haben.

Seine Exzellenz, Bischof Dr. Franziskus Salesius Zauner, gewährte mir einen mehrjährigen Studienurlaub und gab mir so Gelegenheit, mich in das Werk Newmans zu vertiefen.

Herr Universitätsprofessor Dr. Helmut Kuhn, von dem die Dissertation angeregt wurde, hat stets grosses Interesse daran gezeigt; er gab wesentliche Hinweise.

Die hochwürdigen Oratorianer zu Birmingham, vor allem Superior Father Stephen Dessain, gewährten mir Einblick in das dortige Newman-Archiv; auf diese Weise gelangte ich zur Kenntnis unveröffentlichter Newman-Manuskripte, die von hohem Interesse sind. Ich danke ganz besonders für die grosszügige Erlaubnis, Auszüge aus diesen Manuskripten bringen zu dürfen.

Herr Universitätsprofessor Dr. Heinrich Fries, der beste deutsche Newman-Kenner, und mein verehrter ehemaliger Professor Josef Knopp, Linz, machten mich auf wichtige Teilprobleme aufmerksam.

Grundanliegen dieser Dissertation sind das Hineinstellen Newmans in die philosophische Tradition, speziell die englische, und das Herausarbeiten seines Personalismus. Beide Aufgaben wurden von der Newman-Forschung wiederholt als dringlich hingestellt.

Pullach bei München,
Münchnerstr. 60
am 8. Juni 1958

Dr. Günter Rombold

EINLEITUNG

I NEWMAN UND DIE PHILOSOPHIE

Ehe wir uns dem eigentlichen Problem in historischer und systematischer Betrachtung zuwenden, müssen einige Vorfragen beantwortet werden. Die erste lautet: In welchem Sinn kann bei Newman von Philosophie gesprochen werden? Ist es überhaupt richtig, ihn einer philosophischen Untersuchung zu unterwerfen?

Befragen wir Newman selbst! Was versteht er unter Philosophie? Und will er in so verstandenem Sinne philosophieren?

Am eingehendsten beschäftigt sich Newman mit dem Begriff und dem Wesen der Philosophie in den "Oxford University Sermons" und in der "Idea of a University". Dabei ist von Philosophie in einem dreifachen Sinne die Rede.

Zunächst einmal spricht Newman von einer "philosophischen Geisteshaltung". Sie ist schon das Thema seiner ersten Universitätspredigt. In dieser geht es ihm darum, zu zeigen, dass "einige von den Geisteshaltungen, die in der Bibel immer wieder als allein wertvoll in der Sicht Gottes hingestellt werden, gerade diejenigen sind, die für erfolgreiche wissenschaftliche Untersuchungen notwendig sind", nämlich unbestechlicher Wahrheitswille und Gewissenhaftigkeit, Bescheidenheit, Geduld und Vorsicht. ¹⁾ Ohne Zweifel vereinfacht diese Predigt, die noch in die Zeit der Beeinflussung durch Whately, den Liberalen, fällt, stark. - Wesentlich präziser ist Newman in der 14. Universitätspredigt,

1) OUS I "The philosophical temper, first enjoined by the Gospel", gehalten am 2. Juli 1826, § 7, p. 7. - Über seine Freundschaft mit Whately berichtet Newman in Apol 11 - 14.

in der er den umfassenden Charakter der philosophischen Geisteshaltung herausstellt: Philosophie ist ein "Prozess geistigen Wachsens und Weitwerdens", ist nahezu identisch mit "Weisheit". "Eine philosophische Art zu denken, oder eine umfassende Geisteshaltung, oder Weisheit im Umgang oder in der Politik, schliesst eine Zusammenschau des Alten mit dem Neuen ein, ohne die kein Ganzes wird, und keine Mitte (des Denkens) sich bilden kann. Es ist Erkennen nicht einfach von Tatsachen (things), sondern von deren gegenseitigen Beziehungen." 2) "Philosophy is Reason exercised upon Knowledge" oder "Erkenntnis nicht einfach von Tatsachen, sondern von Tatsachen in ihren Beziehungen zueinander. Es ist die Kraft, jedem Ding seinen richtigen Ort in dem umfassenden System zu geben." 3)

Dann wird Philosophie im Hinblick auf die akademische Ausbildung betrachtet. Newman entwickelt das Ideal einer "freien" oder "philosophischen Erziehung" (beide Ausdrücke werden synonym gebraucht). Sie wird der - im 19. Jahrhundert immer mehr sich durchsetzenden - "mechanischen" oder "nützlichen" Erziehung entgegengesetzt. 4) Die philosophische Erziehung ist eine allgemeine, den ganzen Menschen erfassende, während das Ziel der mechanischen Erziehung ein spezielles ist: der im Beruf tüchtige Mensch. Demgegenüber hat der philosophisch Gebildete das "starting from fixed points" gelernt 5), er hat die philosophische Geisteshaltung erworben, besitzt intellektuelle Kultur. Mit einem Wort: er ist ein "gentleman", zu dessen Wesenseigenschaften es gehört, "resignes on philosophical principles" zu sein und so das Leben zu meistern, indem er sich über das Alltägliche erhebt. 6) Er tut seine Pflicht - und damit taucht ein Wort alter philosophischer Tradition auf - "magnanimously". 7) Diese philosophische Geisteshaltung kann nicht "aus Büchern"

2) OUS XIV "Wisdom as contrasted with Faith and Bigotry", gehalten am Pfingstdienstag 1841, § 21, p. 287. - Für das Wort "things" steht an anderer Stelle "facts", weshalb es mit "Tatsachen" übersetzt wurde. Vgl. unten Anm 11)

3) OUS XIV, § 29 p. 290 f

4) Idea I, V, 6 p. 112 (99)

5) Idea, Preface XIX (XXXVI)

6) Vgl. dazu die berühmte Definition des "gentleman"

Idea I, VIII, 10 p. 208 ff (185 ff)

7) Idea I, VII, 7 p. 169 (150)

gelernt werden und "heute mein und morgen eines Anderen Besitz" sein; sie ist vielmehr ein "persönlicher Besitz und eine innere Begabung". 8) Im Gegensatz dazu ist der Mensch, der auf das "Nützliche" hin erzogen (man ist versucht zu sagen "dressiert") ist, "a man of one idea", "of one science". Er ist engstirnig, während der "gentleman" "large-minded" ist. Und so ist die philosophische Erziehung - so paradox es zunächst klingen mag - nicht nur die bessere, sondern auch die nützlichere.

Newman steht hier auf der Seite der antiken *Παλῆια* gegen das moderne Nützlichkeits- und Zweckdenken. 9) Er hat die Gefährlichkeit einer Entwicklung vorausgesehen, die erst heute weiteren Kreisen bewusst geworden ist. 10)

Der dritte Sinn, den das Wort "Philosophie" bei Newman hat, erhellt vor allem aus dem dritten Vortrag über das Wesen der Universität. In diesem wird zunächst festgestellt, dass das Objekt aller Erkenntnis die Wahrheit ist, wobei unter Wahrheit "Tatsachen und ihre Beziehungen, die sich zueinander verhalten wie Subjekte und Prädikate in der Logik" verstanden werden. 11) Mit anderen Worten: Wahrheiten werden in Urteilen ausgesagt; die Gesamtheit aller fundierten wahren Urteile bildet ein System, das System der Wissenschaften. Ein und dasselbe Objekt kann aber unter verschiedenen Rücksichten betrachtet werden; nach die-

8) "a personal possession, and an inward endowment",
Idea I, V, 6 p.113 (100)

9) Vgl. dazu den Abschnitt über Francis Bacon S.49 ff dieser Arbeit.

10) Vgl. dazu Pieper Josef, *Musik und Kult*, München 1948

11) "Truth ist the object of Knowledge of whatever kind; and when we inquire what is meant by Truth, I suppose it is right to answer that Truth means facts and their relations, which stand towards each other pretty much as subjects and predicates in logic." Idea I, III, 2 p.45 (40).
Es wäre interessant, zu untersuchen, ob Newman damit bereits den "Sachverhalt" der Phänomenologie gemeint hat und weiter, ob der Sachverhalt, wie er im Urteil ausgedrückt wird, tatsächlich bereits mit der Wahrheit gleichgesetzt werden kann.

sen Teilansichten (dem "Formalen" der Erkenntnis) differenzieren sich die Einzelwissenschaften. Jedoch gibt es eine Wissenschaft, die sich über alle anderen erhebt, indem sie jeder einzelnen ihren Ort im Gesamtsystem der Wissenschaften - und zugleich ihren Rang - zuweist, eine "architektonische Wissenschaft", eine "Wissenschaft der Wissenschaften", eben die Philosophie. 12) Diese nimmt aber nicht nur durch ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften eine besondere Stellung im System der Wissenschaften ein, sondern vor allem durch ihren Gegenstand. Denn ihr höchster Gegenstand ist Gott; sie gipfelt in der natürlichen Theologie. "Wer immer philosophiert, beginnt mit ihr (sc. der natürlichen Theologie), und führt sie, wenn er will, ein, ohne sich deswegen zu verteidigen." 13) Die Philosophie ist gerade als natürliche Theologie nicht ein Teil, sondern eine Bedingung aller Erkenntnis, weil sie allein deren Sinnhaftigkeit verbürgt. 14) Sie von der Universität verbannen, hiesse dieser einen unheilbaren Schaden zufügen, da damit nicht nur die Vollständigkeit, sondern auch die Glaubwürdigkeit alles dessen in Frage gestellt würde, was an ihr gelehrt wird. 15) Das ist der Schluss, den Newman aus seinen Überlegungen zieht; ihn überzeugend abzuleiten, war das eigentliche Anliegen dieses Vortrags und zugleich der Anlass für ihn, darzulegen, was er unter der Philosophie als Wissenschaft versteht.

Die weitere Frage lautet nun: Will Newman in diesem Sinne (also im Sinne einer wissenschaftlichen Philosophie) philosophieren?

Ohne Zweifel hat sich die Philosophie als "Geisteshaltung" Newman in Oxford tief eingeprägt - wogegen die Philosophie als Wissenschaft dort nicht oder nur wenig gepflegt wurde (nämlich im Rahmen der humanistischen Studien). Newman macht kein Hehl daraus, dass ihm weite Bereiche der Philosophie unbekannt sind 16). Bevor er sein vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet bedeutendsten Werk, die "Grammar of Assent", veröffentlicht, sendet er die Druckbögen dem scholastischen Philosophen

12) Idea I, IV, 11 p. 90 f (80) und I, III, 4 p. 51 (46)

13) Idea I, III, 9 p. 68 (60)

14) Idea I, III, 10 p. 70 (62)

15) Idea I, III, 10 p. 69 (61 f)

16) Siehe unten S. 29 ff dieser Arbeit

Dr. Meynell zur Durchsicht. "Ich weiss wohl, dass Metaphysik ein Gebiet ist, darin man wegen seiner ausserordentlichen Subtilität nicht hoffen kann, mit denen übereinzustimmen, mit denen man in anderen Dingen auf das herzlichste übereinstimmt - aber ich bin mir auch meiner eigenen Unwissenheit in der ganzen Sache tief bewusst, und es setzt mich manchmal in Staunen, dass ich über einen Gegenstand zu schreiben gewagt habe, der auch nur akzidentell mit ihr zusammenhängt. Das macht mich ängstlich, ich könnte etwas Unbesonnenes oder Gefährliches sagen - die Endwinkel sind so klein, daraus die Linien zu Wahrheit und Irrtum auseinanderlaufen" 17). Newmans "Ängstlichkeit" hatte wohl drei Ursachen: einmal war sie charakterlich bedingt, zum zweiten hing sie mit persönlichen Erfahrungen, die er im Laufe seiner katholischen Zeit machen musste, zum dritten mit seiner Unkenntnis der scholastischen Terminologie zusammen. Trotzdem wagte er sich auf das Gebiet der Metaphysik vor, weil anders seine "Grammar of Assent" eben nicht geschrieben werden konnte. Wie sehr ihn gerade die philosophischen Probleme, die die "Grammar of Assent" aufwarf, beschäftigten, beweisen seine (bisher unveröffentlichten) philosophischen Aufzeichnungen, auf deren erster Seite er in krakeliger Altersschrift notierte: "September 24, 1888. Title of the book, Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects".

Neben der "Grammar of Assent" sind zwei weitere Werke zu nennen, die - nach dem Zeugnis Newmans - vorwiegend philosophischen Charakter haben: das "Development" und die "Idea of a University". Vom "Development" bewahrt das Oratorium in Birmingham ein persönliches Exemplar Newmans mit folgender handschriftlicher Notiz: "Dies ist das philosophische Werk eines Schriftstellers, der kein Katholik war und nicht vorgab, ein Theologe zu sein, gerichtet an solche, die nicht Katholiken waren" 18).

17) Brief vom 27. Juli 1869 an Dr. Meynell, Professor der Philosophie in Oscott; Ward II, 257; Laros X, 172

18) "This is the philosophical work of a writer who was not a catholic and did not pretend to be a theologian, addressed to those who were not catholics" (Unterstreichungen von Newman). Auf diese Notiz machte Guittou, La philosophie de Newman p. 119, aufmerksam.

Und in der "Idea of a University" betont Newman immer wieder, dass er nicht von Wahrheiten der übernatürlichen, sondern der natürlichen Ordnung rede (spricht er doch bezeichnenderweise von einer "Philosophie der Erziehung", die er zu bieten beabsichtige) und sagt schliesslich im neunten Diskurs ausdrücklich, dass er den Gegenstand mehr in philosophischer und praktischer, als in theologischer Rücksicht behandelt habe 19).

Es hat also seine innere Berechtigung, wenn M. Nédoncelle Ausschnitte gerade dieser drei Werke unter dem Titel "Oeuvres philosophiques de Newman" zusammenfasst. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, dass sich in anderen Werken Newmans keine philosophischen Aussagen finden. Sind doch sogar seine Predigten (vor allem die "Oxford University Sermons") nicht frei von solchen.

Noch etwas muss hinzugefügt werden. Newman beschäftigte sich nicht mit allen philosophischen Disziplinen in gleicher Weise. "Die Veranlassung meines Geistes hat mich nie zur Metaphysik geführt; vielmehr war er eher logisch, ethisch, praktisch" 20). Die "Grammar of Assent" und die "Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects" bilden hierin Ausnahmen; aber auch in ihnen sind die metaphysischen Probleme untrennbar mit logischen und ethisch-praktischen verbunden.

Newman hat, so haben wir gesehen, hoch von der Philosophie gedacht; er hat - darüber hinaus - drei seiner Werke als "philosophische" bezeichnet. Besteht dieser Anspruch zu Recht?

Auf diese Frage möchte ich hier keine Antwort geben; ist doch die ganze Arbeit darauf angelegt, sie zu beantworten. Dagegen möchte ich auf eine weitere Vorfrage - die doch zugleich tief in das Verständnis Newmans einführt - eine Antwort versuchen: Wie kommt es, dass sich der philosophische Charakter der genannten Schriften so schwer erschliesst? Wie kommt es, dass man zögert, Newman unter die Philosophen zu zählen?

19) "I declared my intention, when I opened the subject, of treating it as a philosophical and practical, rather than a theological question". Idea I, IX, 1 p.212 (188). Von einer "philosophy of Education" spricht Newman Idea I, I, 2 p.5 (6)

20) Stray Essays p.94 Laros III, 297

Zunächst einmal: es scheint unberechtigt zu sein, von der "puritanischen Enge der ersten dreissig Jahre Newmans" zu sprechen und zu behaupten, Newman habe die Philosophie als "Weltweisheit" bewusst verachtet 21). Dagegen spricht sein Aristoteles-Studium am Trinity College, dagegen spricht vor allem die erste Universitätsrede vom 2. Juli 1826, die (wie wir bereits oben gesehen haben) in geradezu extremer Weise versucht, den Geist der Philosophie mit dem des Evangeliums in Einklang zu bringen.

Die Antwort kann vielmehr nur lauten: Man kann Newman nicht verstehen, ohne zu wissen, dass er "von sich selbst und von seiner Situation in der Welt - im Angesichte des Ewigen - ausgegangen ist" 22). Newman ist kein Systematiker. Sein Ansatz ist ein persönlicher (und insofern ist er durchaus dem Kierkegaards zu vergleichen). Sein Grundanliegen ist weder ein philosophisches, noch ein theologisches, sondern ein religiöses. Es ist das Verhältnis des Menschen, nein, sein persönliches Verhältnis zu Gott. So hatte es der Fünfzehnjährige erkannt, und diese Erkenntnis blieb für ihn die entscheidende seines ganzen Lebens: "Ich fand Ruhe in dem Gedanken, dass es zwei und nur zwei absolut und einleuchtend selbstvidente Wesen gebe: mich selbst und meinen Schöpfer." 23) Jedoch erkennt Newman fortschreitend, dass Gott dem Menschen nicht nur im Gewissen, sondern auch in der Kirche begegnet. Damit stellt sich ihm die Frage, welche Kirche die wahre sei: so stösst er auf das Problem der Tradition und kommt damit sowohl zur Geschichtswissenschaft als auch zur Theologie. Und er erkennt ebenso, dass die Vernunft mit einigem Recht Fragen an den Glauben stellt, Fragen, denen der Glaube nicht ausweichen kann, und kommt so zur Philosophie. Ein konsequenter Weg führt von seiner Bekehrung einerseits über die "Geschichte der Arianer des vierten Jahrhunderts" und über die "Via media" zum "Development", ande-

21) Guitton, Introduction, p. XIV

22) M. Nédoncelle, Introduction, p. 18

23) "...making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator", Apol 4. Zur Bekehrung Newmans vgl. F. Stephan Dessain, "Newman's first conversion" in Newman-Studien III, p. 37 ff.

rerseits über die Oxfordser Universitätspredigten zur "Grammar of Assent", ähnlich wie von der Bekehrung Augustins ein konsequenter Weg über "De vera religione" und "De utilitate credendi" zu "De civitate Dei" führt.

Ausser dem persönlichen Ansatzpunkt ist jedoch noch ein zweiter Grund zu nennen, der den Zugang zur Philosophie Newmans erschwert: die Art ihrer Darbietung. Dem wollen wir uns nun zuwenden.

II DIE LITERARISCHE FORM

Jean Guitton sagt, Newman habe "in der Art geschrieben, die am besten geeignet ist, die Gelehrten aus der Fassung zu bringen." 24)

Das liegt zunächst einmal am Gelegenheitscharakter seiner Schriften, oder wenigstens der meisten von ihnen. Newman schrieb nur dann, wenn "der Appell dringend war"; Guitton versäumt nicht hinzuzufügen, dass das glücklicherweise häufig der Fall war, "denn Newman hatte ein fein ansprechendes Gewissen und an Feinden fehlte es ihm nicht" 25).

Der Appell - das war immer eine Pflicht 26). Sonntag für Sonntag musste er predigen: so enthalten 12 der 36 Bände der Ausgabe letzter Hand (1882-89) Predigten. Immer wieder fühlte er sich ferner verpflichtet, sich zu "engagieren", zu dieser oder jener Frage Stellung zu nehmen: so entstanden seine Essays und Zeitschriftenartikel. Er hatte auf zahlreiche Fragen zu antworten, hatte sich und Anderen Rechenschaft zu geben: das bezeugt die grosse Zahl seiner Briefe und Tagebuchaufzeichnungen. Er war gezwungen, sich gegen scharfe Angriffe zur Wehr zu setzen: einem solchen Anlass verdanken wir die Apologie.

24) Guitton, p. XIII

25) Guitton, p. XI

26) "What I have written has been for the most part what may be called official, works done in some office I held or engagement I had made". Aus dem Memorandum vom 14. Oktober 1874 Ward II, 399

Den Predigten, Essays, Artikeln, Streitschriften, Briefen und Tagebuchnotizen stehen nur fünf systematische Abhandlungen gegenüber: *Via media* - *Essay on Justification* - *Development* - *Idea of a University* - *Grammar of Assent*; die drei letzteren sind gerade diejenigen, die er als "philosophische Werke" bezeichnet hat 27). Es kostet ihn eine grosse Überwindung, sich monate- oder jahrelang auf ein Werk zu konzentrieren. Auch hier gehorchte er nur, wenn "der Appell dringend war": vor allem die Niederschrift des "Assent" empfand er als Gewissenspflicht 28).

Mit dem Gelegenheitscharakter der meisten seiner Schriften hängt zusammen, dass sich wichtige Stellen zum Verständnis seiner Werke dort finden, wo man sie zunächst nicht vermutet. "Es ist dieser unveröffentlichte Brief, jener vergessene Artikel, die uns das Fortschreiten seines Denkens entdecken" 29).

Für alle seine Werke, seien es nun Gelegenheitschriften oder systematische Abhandlungen, gilt, dass Newman sie nicht aus rein theoretischem Interesse geschrieben, sondern immer an ein Gegenüber gedacht hat. So hatte er bei der Abfassung der "Grammar of Assent" seinen Freund, den Freidenker William Froude, vor Augen; im Nachlass Newmans fand sich ein langer Brief an diesen über Begriffe der Grammar (vor allem über die Distinktion von *Certainty* und *Certitude*), den er nicht mehr absenden konnte, weil er die Nachricht erhielt, William Froude habe den Tod gefunden 30). So kann Guitton die Werke Newmans mit Recht "zerstreute Fragmente einer grossen und einzigartigen Unterhaltung" nennen 31).

27) Newman schreibt an Edward Bellasis kurz vor Vollendung der GA: "I have written in all (good and bad) 5 constructive books" und zählt dann die genannten Werke auf. Ward II, 262 Laros X, 178

28) "As to the 'Assent', I had felt it on my conscience for years that it would not do to quit the world without doing it. Rightly or wrongly I had ever thought it a duty, as if it was committed to me to do it." Memorandum vom 14. Oktober 1874 Ward II, 400 Laros X, 255

29) Guitton, p. XII

30) Ward gibt den Brief in einem Anhang. Ward II, 586 ff

31) Guitton, p. XII

Aus dem Gesagten ergeben sich für denjenigen, der Newmans Philosophie untersuchen will, zwei Forderungen: 1) In erster Linie sind die "konstruktiven Werke" zu befragen, und zwar die drei philosophischen unter ihnen. Es ist zu beachten, dass Newman schrieb, er habe mit der "Grammar" den Gipfel erreicht; will sagen, er könne das, was er meine, nicht mehr präziser ausdrücken 32).

2) Zur Erklärung der Hauptwerke sind in grösstmöglichem Umfang andere Schriften Newmans heranzuziehen, auch die Briefe und unveröffentlichten Fragmente. Newman ist am besten durch Newman selbst zu erklären, ein Grundsatz, gegen den sich der Modernismus schwer vergangen hat.

III NEWMANS METHODE

Einer der Hauptgründe für die Nichtbeachtung des philosophischen Charakters gerade der Hauptwerke Newmans ist noch zu nennen: es ist das Missverstehen seiner Methode. In der bisherigen Newman-Forschung besteht lediglich darüber Einhelligkeit, dass seine Methode nicht (oder nur in ganz seltenen Ausnahmefällen) deduktiv ist (was wiederum zeigt, dass Newman nicht - wenigstens nicht in erster Linie - Theologe war). Darüber hinaus wurden bisher drei Versuche gemacht, seine Methode positiv zu bestimmen:

(1) Wilfrid Ward meint, Newmans Methode sei die induktive: "Viele katholische Schriftsteller schienen ihm die deduktive Methode, die der Theologie eigentümlich ist, ausschliesslich zu verwenden, u. z. auch in Fragen, in denen historische Evidenz gewichtig und relevant ist. Die Angemessenheit und der Wert der Bacon'schen Methode schien von ihnen nicht beachtet zu werden. Die Grammar of Assent ... war ein Schritt in der gewünschten Richtung." 33)

32) Aus dem Brief an Edward Bellasis: "I have now got up to my highest point - I mean, I could not do better, did I spend a century on it, but then, it may be "bad is the best". Ward II, 262 Laros X, 178

33) Ward II, 275

(2) Erich Przywara spricht von einer empirisch - psychologischen Methode Newmans. Nach ihm ist "Newmans reales Denken rein psychologisch" 34). Er vergleicht seine Methode mit der der Phänomenologie: "Newman ist in keinem Sinne Phänomenologe, sondern schlichter Sammler von Beobachtungen über den wirklichen Vollzug religiösen Lebens, der nicht von notwendigem Wesen redet, weil er diesem gegenüber die ruhige Vorsicht und Kühle bewahrt wie Hertling" 35).

(3) Im Gegensatz dazu bezeichnet Boekraad - im Anschluss an frühere Ansätze - Newman als einen Vorläufer der Phänomenologie: "Wenn wir in der Phänomenologie in erster Linie einen Weg des Denkens sehen, mehr eine Methode als eine Darstellung objektiver Wahrheit, werden wir eher geneigt sein, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, Newman als Phänomenologen zu betrachten" 36), u.z. einen Phänomenologen im Sinne Husserls, wie Boekraad ausdrücklich sagt. Er nennt dann vier Characteristica der phänomenologischen Methode: (a) "Ihre Abwendung von jeder apriorischen Betrachtungsweise nach ihrem Schlagwort 'Zu den Sachen selbst'; (b) ihr Bemühen, die Dinge in Einheit mit dem subjektiven Bewusstsein zu sehen, das aktuell in Beziehung zu den Gegenständen ihrer Tätigkeit steht; (c) das Anschauen der Evidenz: 'Es ist, weil es ist!'; (d) wobei wir die phänomenologische Sphäre einbeziehen müssen, wodurch wir zur reinsten Form unserer Erfahrung gelangen, indem wir alle fremden Elemente einklammern" 37). Alle diese Elemente findet Boekraad dann bei Newman. - Nun kann man sich zunächst einmal fragen, ob hier die Phänomenologie im Sinne Husserls überhaupt richtig charakterisiert ist, wobei wir von anderen Formulierungen der phänomenologischen Methode bewusst absehen 38). (a) Das "Zu den Sachen selbst" steht bei Husserl nicht im Gegensatz zur apriorischen Betrachtungsweise, sondern zum Psychologismus. Es besagt, dass der eigentliche Gegenstand der Phänomenologie nicht das psychologische, sondern das logische Urteil ist, d.h. also das im Urteil Gemeinte, die Bedeutung (nicht im grammatischen, sondern im logischen Sinn).

34) Przywara, Religionsbegründung, p. 286

35) Ib. p. 34

36) Boekraad, p. 137

37) Ib. p. 137 f

38) Gemeint ist vor allem der berühmte Abschnitt in Heideggers Sein und Zeit, 8 Tübingen 1957, p. 27-39. Die Gemeinsamkeiten der Methode bei Husserl und Heidegger sucht I. M. Bochenski herauszuarbeiten, in "Die zeitgenössischen Denkmethoden", München 1954, p. 22-35

(b) Nach Husserl ist zwar das originär gebende Bewusstsein die alleinige Rechtsquelle der Erkenntnis, dieses wird aber nicht als subjektives Bewusstsein verstanden. Die reine Phänomenologie der Erlebnisse "hat es ausschliesslich mit den in der Intuition erfassbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten ... Die phänomenologische Analyse geht auf das reine Wesen (unter Ausschaltung aller empirischen Faktizität und individuellen Vereinzelung ... Die Phänomenologie spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. als solchen, von dem, was ihnen a priori, in unbedingter Allgemeinheit, eben als reinen Einzelheiten der reinen Akte zukommt" 39). (c) Hier ist zum mindesten die Ausdrucksweise Boekraads missverständlich: Angeschaut wird nicht die Evidenz, vielmehr "die Sache (=der Sachverhalt) selbst"; im Anschauen wird es evident, dass sich "die Sache so verhält". (d) Es wäre zu fragen, was denn von Husserl "eingeklammert" wird. Er spricht von einem "strengen Ausschluss aller Aussagen, die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können," und führt im besonderen die metaphysische, naturwissenschaftliche, psychologische Voraussetzungslosigkeit an 40).

Wir haben uns nun zu fragen: Wie steht es mit der "Phänomenologie" Newmans? Finden sich wirklich alle vier Elemente bei ihm?

Zunächst ist zuzugeben, dass Newman das Wort gebraucht: "I am not discussing theological questions at all, I am looking at phenomena as they lie before me" 41). Aber bedeutet das Wort bei ihm dasselbe wie bei Husserl?

Es lässt sich unschwer nachweisen, dass Newman etwas ganz anderes meint:

(a) Es geht ihm nicht um das logische Urteil, vielmehr wendet er sein Interesse dem Akt der Zustimmung zu. (b) Er fragt nicht nach den Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen in strenger Wesensallgemeinheit, nicht

39) Husserl, Logische Untersuchungen, Halle 1922, Bd. II, p. 2, 9 und 18.

40) Ib. p. 19 und 22

41) Idea I, VIII, 3 p. 185 (164)

nach dem, was ihnen a priori zukommt. Seine Methode ist vielmehr aposteriorisch. Er denkt nicht daran, alle empirische Faktizität und individuelle Vereinzelung auszuschalten, sondern fragt gerade nach dieser. (c) Er versteht unter Intuition etwas ganz anderes als eine Wesensschau 42). (d) Newman strebt zwar eine metaphysische Voraussetzungslosigkeit an, nicht aber eine psychologische. Eine solche ist nach ihm gar nicht möglich. Der entscheidende Unterschied ist in den Punkten (b) und (c) ausgesagt. Schon lange vor Broekraad hatte Przywara gesagt: Newmans "reales Denken ist nicht auf logische Wesenheiten, sondern auf reale Wirklichkeiten gerichtet" 43).

Wie steht es nun mit Przywaras eigener Deutung? Ist Newmans "looking at phenomena" im empirisch-psychologischen Sinn gemeint?

Es ist ohne Zweifel richtig gesehen, dass Newman beim empirisch-Psychologischen ansetzt. Die Frage ist nur, ob er dabei auch stehen bleibt, oder ob es sich so verhält, wie es Nédoncelle ausgedrückt hat: "Voici une psychologie qui s'érige tranquillement en métaphysique" 44). Von vornherein haben wir zu beachten, dass Newman vor dem Psychologismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und vor der damit verbundenen Emanzipation einer so verstandenen Psychologie aus dem Verband der Philosophie geschrieben hat.

Eine endgültige Antwort auf diese Frage kann erst der systematische Teil meiner Arbeit geben. Immerhin lässt sich Newmanns Methode schon vorläufig bestimmen, wenn wir sie der Bacons, also der induktiven, gegenüberstellen. Die Induktion schliesst von Einzelfällen auf das dahinter stehende allgemeine Gesetz. Auch Newman schliesst von Einzelfällen auf das dahinterstehende Gesetz, aber nicht auf ein allgemeines, sondern auf ein individuelles.

Wie ist das zu verstehen? In seinem berühmten Kapitel über den Folgerungssinn ("illative sense") in der Grammar of Assent veranschaulicht

42) Newmans Intuitionsbegriff suche ich in den Kapiteln über Descartes und die schottische Schule herauszuarbeiten.

43) Przywara, Religionsbegründung, p. 286

44) Nédoncelle, Introduction, p. 55

Newman selbst das Gemeinte an Beispielen. Bezeichnenderweise sind sie der Geschichtswissenschaft entnommen. Viele bedeutende Historiker haben sich mit der Geschichte der Antike beschäftigt. Warum, so fragt Neman, sind sie zu so verschiedenen Ergebnissen gekommen (wie er es im einzelnen darlegt)? Seine Antwort darauf lautet: Jeder von ihnen ist von verschiedenen Voraussetzungen (etwa über das Wesen der historischen Evidenz) ausgegangen, von "ersten Prinzipien", wie sie der Folgerungssinn bildet (nicht nur entdeckt). Bei jeder Kontroverse kommt es auf diese "primären Elemente des Denkens an, die jeweils dem Disputierenden kongenial sind" 45). Da der Folgerungssinn ein persönlicher ist, ist es letztlich die Person selbst, die die ihr angemessenen ersten Prinzipien bildet. Dass dies keineswegs zu einem Relativismus führt, dass vielmehr diese persönlichen ersten Prinzipien richtig oder falsch sein können, je nachdem die Person in der Ordnung steht oder nicht, kann erst später nachgewiesen werden 46). Hier genügt es, darauf hinzuweisen, worauf es Newman ankommt: er führt die empirisch fassbaren Ansichten oder Handlungen eines Menschen auf seine ersten Prinzipien zurück, die wiederum in der Person wurzeln, die aber keineswegs mehr empirisch-psychologisch greifbar ist.

Diese Methode Newmans ist auf keine andere rückführbar. Sie ist von ihm zum ersten Mal entwickelt worden und hängt aufs innigste mit seiner ganzen Philosophie zusammen 47). Suchen wir nach einem Namen für sie, so bietet sich am ehesten der Name "illative Methode" an, wenn wir das Wort so verstehen, wie Newman es in seinem Begriff des "illative sense" gefasst hat.

45) GA IX, 3 p. 371 (282)

46) Siehe S. 15 ff dieser Arbeit.

47) Dies wurde zum ersten Mal von J. H. Walgrave gesehen. Vgl. dazu sein Kapitel über Newmans Methoden, p. 244-260 seines Buches.

ERSTER TEIL

HISTORISCHE DARSTELLUNG

Newmans Auseinandersetzung mit der
englischen Philosophie

1

Die Quellen seines Denkens

Newmans philosophische Bildung war einseitig, aber konsequent.

Seinem Bildungsgang entsprechend, begegnete er zuerst der antiken Philosophie. Die Antike: das war für ihn mehr Hellas als Rom. Schon das Tagbuch des Knaben hatte mit grossem Stolz verzeichnet:

25. Mai 1810: Zu Ovid und Griechisch gekommen.

25. Mai 1812: Homer begonnen. 1)

Griechisch blieb allezeit seine Lieblingssprache; noch der Dubliner Vortrag "Christianity and Letters" gipfelt in einem Hymnus auf das bewunderungswürdige Volk der Griechen 2).

Innerhalb der griechischen Philosophie hat sich Newman offenbar am eingehendsten mit Aristoteles beschäftigt. Platon - wieviele seiner Werke er gekannt hat, sei dahin gestellt - wird von ihm öfter unter die Dichter als unter die Philosophen gezählt 3).

Unter den für seine Gradprüfung am Trinity College (1821) angegebenen Büchern finden sich die Ethik, Rhetorik und Poetik des Aristoteles; 4) der letzteren galt eine seiner ersten Veröffentlichungen (1829). In den Stray Essays sagt er, 1831 sei ausser der Terminologie des Aristoteles in Oxford

1) Mozley I, 19; B u T 145

2) Idea 256 ff (224 ff)

3) Idea 269 und 283 (235 und 247)

4) B u T 14

keine andere bekannt gewesen 5). Das alles steht fest; ob es aber deshalb angeht, Newman als einen Aristoteliker zu bezeichnen, ist eine andere Frage. Ich denke da an die jüngste Untersuchung von Franz Michel Willam, dessen Hauptthese es ist, dass die Philosophie des Aristoteles die Grundposition Newmans darstelle 6). Willams Verdienst besteht darin, dass er auf die bisher unbeachtete Jugendschrift Newmans "Über die analoge Natur der Schwierigkeiten der Mathematik und jener der Religion" (1821) aufmerksam und diese der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Jedoch müssen gegen seine Argumentation einige Einwände gemacht werden:

- 1) Die Interpretation, teilweise auch die Übersetzung, mancher Newman-Stellen, auf die Willam sich stützt, ist unhaltbar 7).
- 2) Die Jugendschrift, die einen breiten Raum in der Untersuchung einnimmt, ist viel stärker von Butler als von Aristoteles abhängig 8).
- 3) Willam geht überhaupt nicht auf die fundamentalen Unterschiede zwischen Aristoteles und Newman ein. Man kann jemand doch nur dann

5) Stray Essays 94; Laros III, 297

Es heisst dort: "Certainly in 1831 and the following years the terminology which he takes for granted (gemeint ist Dr. Fairbains Gebrauch des Wortes "reason") was little known in Oxford, nor indeed any terminology but Aristotle's; much less were any words or definitions taken for stereotyped truths. I have no great remorse that for fifty years I have used my native tongue as a vehicle for religious and ethical discussions..."

6) Franz Michel Willam, Die philosophischen Grundpositionen Newmans. In Newman-Studien III, p. 111 ff

7) Die in Anm. 5 zitierte Stelle übersetzt Willam folgendermassen: "Als ich in den Universitätspredigten mich mit diesem Thema - dem Verhältnis des Glaubens zur Vernunft - von der Kanzel von St. Mary aus zu befassen begann, waren in Oxford nur solche Fachausdrücke gang und gebe, die der Erkenntnisphilosophie des Aristoteles angehörten. An diese habe ich mich damals und auch später durch fünfzig Jahre hindurch gehalten." (p. 115) Auf zwei fragwürdige Interpretationen gehe ich Anm. 13 und 14 ein.

8) Den Nachweis werde ich im Abschnitt über Butler führen.

einen Aristoteliker im eigentlichen Sinne nennen, wenn er dessen Metaphysik übernommen hat. Davon kann aber bei Newman keine Rede sein. Begriffe wie Akt und Potenz, Materie und Form wird man vergeblich bei ihm suchen, und gegen die finale Naturbetrachtung des Aristoteles protestiert er ausdrücklich 9). Sein Interesse gilt ausschliesslich den logischen und ethischen Schriften des Stagiriten.

Newman hat Aristoteles einmal als Begründer der Logik geschätzt, wenn er auch kaum den Worten Kants zugestimmt hätte, dass diese "bis jetzt auch keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein" scheine. Sonst hätte er nicht die Logik von J. St. Mill mit grossem Interesse studiert, ganz abgesehen von seinen eigenen Bemühungen um die Logik 10). In einem berühmten Kapitel der "Grammar of Assent" hat er seine Ansichten über diesen Gegenstand zusammengefasst, und es lässt sich wohl sagen, dass er der Logik einen geringeren Wert für die Wahrheitsfindung zuerkannt hat als Aristoteles 11).

Von grösster Bedeutung wurde für ihn jedoch die Nikomachische Ethik. Von ihr hat er ohne Zweifel sein Bildungsideal empfangen, das er in der "Idea of a University" so herrlich entfaltet (natürlich durch die Vermittlung von Oxford). "Knowledge its own end" - das steht genauso bei Aristoteles 12). Und Newman dankt ihm dafür, indem er ihn "the

9) Vgl. unten im Kapitel über Bacon

10) Es ist bekannt, dass Newman an Whatelys "Elements of Logic" (London 1826) mitgearbeitet hat. Im Vorwort schreibt Whately: "Ich kann nicht umhin, J. Newman, Fellow von Oriel, besonders zu erwähnen, der tatsächlich einen beträchtlichen Teil des Werkes, wie es jetzt vorliegt, nach einem Manuskript ausgearbeitet hat, das nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, und der selbständige Verfasser verschiedener Seiten ist." B u T 73. Auch später hat sich Newman immer wieder mit logischen Problemen beschäftigt.

11) GA VIII, 1 p. 259-269 (197-204)

12) Eth. Nik. 1177 a 12 - 1178 a 8. Vgl. dazu auch S. 6 ff dieser Arbeit.

oracle of nature and of truth" nennt 13). Auf dieses "Orakel" beruft er sich in der "Grammar of Assent": "Gerade das kennzeichnet den Gebildeten, dass er jeden einzelnen Gegenstand mit der Genauigkeit erforscht, die die Natur der Sache zulässt. Denn es scheint beinahe der gleiche Fehler zu sein, bei einem Mathematiker Wahrscheinlichkeiten anzuerkennen wie von einem Redner zwingende Beweise zu verlangen" 14). Aristoteles wird hier in seiner Hand eine scharfe Waffe gegen jene, die auch in religiösen Dingen Beweise "more geometrico" verlangen, und er hält ihnen

13) Idea I, V, 5 p. 109 (97)

Die Stelle findet sich in dem Vortrag "Knowledge its own end", der um das Thema der freien oder philosophischen, im Gegensatz zur nützlichen Erziehung, kreist. Ich kann nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür finden, dass sich Newman hier "mit Nachdruck für die aristotelische Erkenntnisphilosophie einsetzt", wie Willam p. 112 schreibt.

14) Eth. Nik. 1094 b 23 ff. Newman zitiert diese und andere Stellen in der GA X, 2 p. 414 (314). Er bezieht sich im gleichen Kapitel noch einmal darauf: "For in the first place, I have taken my idea of what a revelation must be, in good measure, from the actual religions of the world; and as to its ethics, the ideas with which I come to it are derived not simply from the Gospel, but prior to it from heathen moralists, whom Fathers of the Church and Ecclesiastical writers have imitated or sanctioned; and as to the intellectual position from which I have contemplated the subject, Aristotle has been my master." (GA X, 2 p. 430 (327) Sperrungen von mir!) Newman sagt damit, dass er diesen Gegenstand, nämlich die Tatsache, dass und in welcher Weise eine Offenbarung zu erwarten sei, nach den Grundsätzen des Aristoteles behandelt habe (dass man bei solchen Fragen nicht die gleiche Genauigkeit bei der Beantwortung erwarten dürfe wie in der Mathematik, dass vielmehr jedes einzelne Gebiet der Untersuchung und Forschung eine spezielle geistige Vorbereitung erforderd).

Willam meint, dass die eben zitierte Stelle, das "gewichtige Bekenntnis zu Aristoteles" darstelle. Er übersetzt den Schluss folgendermassen:

"...und was den intellektuellen Standpunkt (die philosophische Grundposition) anbelangt, mit der ich an meine Untersuchungen herantrat, ist Aristoteles mein Meister gewesen." (Newman-Studien III, 116)

mit jenem vor, dass jeder nur das richtig beurteilt, was er kennt.

Noch viel entscheidender ist, dass Newman seinen "illative sense" mit der *ψρόνησις* des Aristoteles vergleicht. Der Vergleichspunkt ist dabei der persönliche Charakter beider, während der Unterschied darin liegt, dass die *ψρόνησις* eine *ἔξις πρακτικῇ περὶ τὰ ἀνθρώπια ἀγαθὰ καὶ κακά* ist, der "illative sense" dagegen eine viel allgemeinere Beziehung zur Wahrheit hat 15).

Schliesslich macht sich Newman in den Stray Essays auch die Unterscheidung von *νοῦς* und *ἐπιστήμη* zu eigen: "Es muss also der Weise nicht nur das wissen, was aus den Prinzipien abgeleitet ist, sondern er muss auch die Wahrheit über die Prinzipien kennen. Demnach wäre die Weisheit *νοῦς* und *ἐπιστήμη*", wobei es die *ἐπιστήμη* immer mit Beweisen zu tun hat", während es Sache des *νοῦς* ist, die Prinzipien selbst zu erkennen 16). Newman nennt in der erwähnten Schrift den *νοῦς* auch "noetic faculty", die *ἐπιστήμη* aber "reason", und ordnet, wie Aristoteles, die zweite der ersten unter. - In diesem Punkte ist Newman wohl am stärksten von Aristoteles beeinflusst; wir werden uns damit noch eingehend zu beschäftigen haben 17).

Es fällt auf, dass Newman auf die entscheidenden Probleme der Nikomachischen Ethik, auf die Fragen nach dem Wesen der Glückseligkeit und Tugend, nicht eingeht. Er kritisiert des Aristoteles Antworten nicht, geht aber an ihnen vorüber. Dagegen erklärt er offen, dass die Charakterisie-

Fortsetzung der Fussnote 14 von Seite 22

Er bezieht die Stelle offenbar auf das ganze Werk ("the subject" wird mit "meine Untersuchungen" übersetzt!), und glaubt damit den Beweis in Händen zu halten, dass Aristoteles die philosophische Grundposition Newmans darstelle. Das ist ohne Zweifel eine, auf einer falschen Textinterpretation gestützte Überschätzung der Bedeutung dieser Stelle.

15) Eth. Nik. 1140 b 5 und GA IX, 2 p. 353 (268)

16) Eth. Nik. 1141 a 17 ff und 1140 a 33 und Stray Essays 97; Laros III, 299

17) Siehe S. 119 ff dieser Arbeit

rung des *μεγαλοψυχός* durch das Christentum in Frage gestellt wird: "Er sagt, eine ungewollte und unbewusste Grösse des Geistes kennzeichne die höchste moralische Vollendung, und er hat recht damit; aber der rechte Adel des tugendhaften Geistes, wie er sich in einer Überlegenheit gegenüber gewöhnlichen Versuchungen, in Geduld, Grossmut, Selbstachtung, in ruhiger hochsinniger Haltung zeigt, ist durch die anmassende Verachtung Anderer, durch Missachtung ihrer Gefühle und durch rauhes und abstossendes äusseres Benehmen entsteht." 18) Der fundamentale Unterschied zwischen der Ethik Newmans und der des Aristoteles besteht aber darin, dass Newman im Gewissen das entscheidende Prinzip der Ethik findet, während Aristoteles davon nicht einmal Notiz nimmt.

Diese Tatsache rückt Newman viel eher in die Nähe der Stoiker. Es ist jedoch sehr fraglich, ob Newman ihre Schriften gekannt hat (eine Ausnahme bildet der von stoischem Gedankengut beeinflusste Cicero, den Newman häufig zitiert). Wahrscheinlich hat Newman die stoische Gewissenslehre nur in der Umformung durch die Väter gekannt. Damit sind wir bei der zweiten Hauptquelle Newmans.

Er begann das Studium der Väter, als er erkannte, dass ihre Lehre die eigentliche Basis der anglikanischen Kirche bildet, wie die grossen anglikanischen Theologen, voran Bischof Bull, immer gelehrt hatten 19). Von 1828 an las er ihre Werke chronologisch, angefangen mit Ignatius von Antiochien und Justinus Martyr. Am stärksten fühlte er sich von der Schule von Alexandrien angezogen. "Die grossangelegte Philosophie von Clemens und Origenes rissen mich fort; die Philosophie, nicht die theologische Lehre. . . . Manche Teile ihrer Lehre, grossartig schon in sich selbst, klangen meinem inneren Ohr wie Musik und wie eine Antwort auf Ideen, die ich - auch ohne äussere Anregung - so lange in mir gepflegt hatte. Diese wurzelten in dem mystischen oder sakramentalen Prinzip und sprachen von den verschiedenen "Oikonomien" oder Mitteilungen des Ewigen. Ich kam zu der Auffassung, dass nach ihrer Überzeugung die äusse-

18) OUS II, § 20; p. 28 f

19) Bischof G. Bull verteidigte in seiner "Defensio Fidei Nicenae" (1685-88) die Rechtgläubigkeit der vornizänischen Väter.

re Welt - sowohl die physische als auch die historische - nur die äussere Darstellung von Wirklichkeiten ist, die grösser sind als sie selbst. Die Natur war ein Gleichnis; die Schrift eine Allegorie; die heidnische Literatur, Philosophie und Mythologie, war, richtig verstanden, eine Vorbereitung auf das Evangelium" 20). Frucht dieser Studien war Newmans erstes bedeutendes Werk, die "Arianer des vierten Jahrhunderts" (1833), von dem eine gerade Linie zur Via Media (1837/38) und zum "Essay on the Development of Christian Doctrine" (1845) weiterführt 21).

Für Newman ging es freilich beim Studium der Väter um viel mehr als um blosse geschichtliche oder auch philosophische Probleme, es ging ihm um die Fragen, ob die anglikanische Auffassung der Tradition die richtige und ob die anglikanische Kirche die legitime Nachfolgerin der Urkirche sei. Wir wissen, dass er schliesslich zur Überzeugung gelangte, dass die Protestanten die Arianer und die Anglikaner die Semiarianer seiner Zeit seien, während die katholische Kirche die orthodoxe Lehre vertrete. Der "Essay on the Development of Christian Doctrine" bezeichnet die letzte Station seines Weges nach Rom.

Newman selbst hat darüber in seiner Apologie Rechenschaft abgelegt und es ist seither viel darüber geschrieben worden. Leider hat man darüber die philosophische Seite der Frage fast allgemein vernachlässigt (die einzige Ausnahme bildet das Werk von Guitton), so dass der Einfluss der Väter auf das Denken Newmans in dieser Hinsicht noch kaum erforscht ist.

Ebenso selten ist bisher das Verhältnis Newmans zur englischen Philosophie untersucht worden, obwohl namhafte Gelehrte dies als dringende Notwendigkeit bezeichnet haben 22). Denn ohne Zweifel handelt es sich hier um die dritte Hauptquelle Newmans in philosophischen Fragen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Newman sich ja seiner Muttersprache und ihrer philosophischen Termini bedient, worauf er in den Stray

20) Apol 26 f

21) Vgl. zum ganzen: Guitton, La philosophie de Newman, vor allem p. 2-11; 22 und 149-166

22) Guitton schreibt p. XVI seines Buches: "Um Newman zu verstehen, müsste man ihn wieder ans englische 18. Jahrhundert binden, in dem er wurzelt."

Essays noch eigens hinweist, um Missdeutungen auszuschliessen 23). Wenn er von *assent*, *belief*, *certainity*, *evidence*, *feeling*, *inference*, *intuition*, *principle*, *probalility*, *proof*, *reason*, *reflection* usw. spricht, so haben wir uns zuerst zu fragen, wie diese Ausdrücke vor ihm gebraucht wurden und daher auch von den Lesern seiner Zeit verstanden werden mussten - falls er sie nicht ausdrücklich neu umgrenzt.

Die eigentliche Frage lautet aber: wie weit ist Newman - über die Terminologie hinaus - der englischen Philosophie verpflichtet? Auf diese Frage soll der folgende Abschnitt eine Antwort geben, wobei ich hinzufügen möchte, dass er in Einzelheiten mit den Unvollkommenheiten eines ersten Versuches in dieser Richtung behaftet sein mag und dass er nicht ausschliesst, dass Einzeluntersuchungen noch manches Interessante ans Tageslicht bringen können, dass ich aber der Überzeugung bin, dass seine Ergebnisse im Grundlegenden nicht mehr umgestürzt werden dürfen.

Ich behandle in der Folge alle jene Philosophen, mit denen sich Newman selbst ausdrücklich auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung beginnt mit Bacon; frühere Werke der englischen Philosophie werden von Newman, soviel ich sehe, nie erwähnt. Von den grossen Namen werden Hobbes und Berkeley nur im Vorübergehen genannt, weshalb sie von meiner Untersuchung ausgeschlossen bleiben. Wie Newman sie eingeschätzt hat, mag man aus folgender Stelle ersehen, die für uns auch in anderer Hinsicht aufschlussreich ist: "Wenn wir über unsere Philosophen Bericht erstatten sollten, so würde die Prüfung weniger angenehm ausfallen (Newman war vorher auf die englischen Dichter eingegangen); denn wir haben drei von schlechtem und einen von nicht zufriedenstellendem Ruf. Locke ist - am Massstab der Wahrheit gemessen - kaum eine Ehre für uns, so ernst und mannhaft er ist; und Hobbes, Hume und Bentham sind trotz ihrer Fähigkeiten einfach eine Schande. Doch finden wir auch auf diesem Gebiet einigen Ausgleich in den Namen Clarke, Berkeley, Butler und Reid und in einem Namen, der sie alle an Ruhm übertrifft. Bacon war geistig zu gross, um den katholischen Glauben zu hassen oder zu verachten; und er verdient seiner Schriften wegen der rechtgläubigste

23) Vgl. die Anm. 5 dieses Abschnitts zitierte Stelle

der protestantischen Philosophen genannt zu werden." 24)

Mit John Stuart Mill werde ich mich deshalb nicht beschäftigen, weil es sich hier um logische Probleme handelt, die zu weit von meinem eigentlichen Thema wegführen würden; ausserdem könnte man Gültiges über Newmans Verhältnis zu ihm nur dann sagen, wenn man das im Archiv zu Birmingham aufbewahrte Exemplar der Millschen Logik mit den zahlreichen Randbemerkungen von Newmans Hand durchgearbeitet hätte.

Dagegen muss ich Descartes einbeziehen, von dem alle englischen Philosophen nach ihm mehr oder weniger abhängig sind, wovon auch Newman - wie sich zeigen wird - keine vollkommene Ausnahme macht; u.z. werde ich ihn noch vor Bacon behandeln, weil er die neuzeitliche Grundsituation am schärfsten formuliert hat.

Pascal bleibt ausserhalb meiner Betrachtung, weil von ihm keine entscheidenden Anstösse für die englische Philosophie ausgegangen sind. Newman hat seine *Pensées* gekannt, wie die Zitate in der "Grammar

24) Idea 319 (277)

Ob Newman Berkeley gelesen hat, wie Guitton und Nédoncelle behaupten, scheint mir nicht hinreichend gesichert zu sein. Vgl. Nédoncelle p.17: "In seinem Alter meinte er gern, in dieser Materie (in der Metaphysik) unwissender zu sein als er war: er erklärt, niemals Berkeley und Coleridge gelesen zu haben, obwohl wir den Beweis für das Gegenteil haben." Haben wir ihn wirklich?

Damit soll nicht geleugnet werden, dass Newman zur Zeit, da er die "Arianer" schrieb, einem philosophischen Idealismus anhing, "der demjenigen nahekommmt, den Berkeley in seinem *Siris* vertreten hatte." (Guitton p. 5). Die beste Erklärung dafür gibt Nédoncelle: "Alle diese Themen (der, vorsichtig ausgedrückt, Fremdheit gegenüber der Materie) sind nahe genug bei Berkeley, der nicht ein Idealist wie die anderen ist, wobei er (Newman) sich nicht in der Verlegenheit befand, von jenem entlehnen zu müssen, weil er sie in sich selbst und auch im Symbolismus seiner geliebten Schule von Alexandrien fand." (p. 33)

of Assent" beweisen, dürfte aber kaum in wesentlichen Punkten von ihm beeinflusst sein. Man hat die beiden Denker verschiedentlich miteinander verglichen, freilich meistens mehr vom Psychologischen als vom Philosophischen her 25). In letzterer Hinsicht hat man vor allem von einer Vergleichbarkeit des *esprit de géométrie* mit Newmans "formal inference" und des *esprit de finesse* mit seiner "informal inference" bzw. dem "illative sense" gesprochen 26). Es wäre freilich gut, wenn man nicht nur die Verwandtschaft, sondern auch die tiefgreifenden Unterschiede zwischen beiden betonen würde. Ich möchte hier nur einige Fragen stellen: Ist nicht bei Pascal die Spannung zwischen Natur und Übernatur in extremer Weise betont, während bei Newman beide in strenger Analogie zueinander stehen? Wie verhält sich Pascals Zentralbegriff "Coeur" zu Newmans Zentralbegriff "Conscience"? Sind die ersten Prinzipien Pascals mit denen Newmans identisch? 27) Wie standen beide zu den Gottesbeweisen? 28) Wie verhält sich Pascals "Wette" zu Newmans

25) Vgl. die Schriften von Matthias Laros; ferner Pierre Frieden, Pascal et Newman, in Newman-Studien III, p. 170 ff

26) Johannes Artz, Newman und die Intuition, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1956/Heft 2

27) Pascal, Pensées, Fragment 282:

"Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; in der Weise des letzteren kennen wir die ersten Prinzipien. ... Denn die Erkenntnis der ersten Prinzipien, z. B.: es gibt Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen, ist ebenso gewiss wie irgendeine, die uns die urteilende Vernunft vermittelt."

Dagegen Newman, OUS IV, § 2, p. 55: "There is no necessary connexion between the intellectual and moral principles of our nature."

Vgl. auch S. 115 ff dieser Arbeit.

28) Pascal, Fragment 547: "Nur durch Jesus Christus kennen wir Gott... Alle, die vorgaben, Gott ohne Jesus Christus beweisen zu können, hatten nur machtlose Beweise." Ferner Fr. 233; 242-44; 428; 434; 543 und andere.

Auch Newman steht den Gottesbeweisen aus der Natur zurückhaltend gegenüber, versucht aber einen Gottesbeweis aus dem Gewissen (s. S. 165 ff dieser Arbeit).

Alternative zwischen Atheismus und Katholizismus? 29) So viele ungelöste Probleme!

Wir haben die antike Philosophie, die Schriften der Väter und die Werke der englischen Denker als die drei Hauptquellen Newmans bezeichnet; es bleibt uns noch übrig, aufzuzeigen, wo die empfindlichsten Lücken seiner philosophischen Bildung klafften: er kannte die Scholastik des Mittelalters kaum und die deutsche Philosophie überhaupt nicht.

Man ist geradezu überrascht, wenn Newman einmal Thomas von Aquin zitiert, wie in der veränderten Auflage des "Essay on the Development" von 1878, oder wenn er ihn gar interpretiert, wie in dem (unveröffentlichten) Manuskript vom 30. Dezember 1859, das die Überschrift trägt "Beyond Reason" 30). Was Nédoncelle sagt, ist richtig, wenn auch etwas spitz formuliert, dass nämlich Newman als Katholik "hie und da auf scholastische Handbücher angespielt habe" (auch die Thomaszitate entnahm er meist solchen), wobei aber evident sei, dass er "eine Lektion heruntersagt, und dass seine ihm eigene Genialität nicht beteiligt ist" 31).

Von der deutschen Philosophie hatte Newman nur durch die Lektüre des Werkes von Chalybäus "Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel" eine blasse Ahnung 32). In einem bisher unveröffentlichten Manuskript vom 1. Dezember 1859 merkt Newman an: "The admissions of German writers show that they have not yet established metaphysics as a science. . . . Perhaps the German writers have discussed all this - I do not think I am bound to read them in spite of what Chalybäus says, for notoriously they have come to no conclusion." 33) Mit dem ihm nur mangelhaft bekannten Kant setzt er sich in einem Frag-

29) Pascals "Wette" ist ein argumentum a pari:

"Die Vernunft hat hier nichts zu bestimmen." (Fr. 233)

Newman hat nie einen Zweifel daran aufkommen lassen, dass Vernunftgründe für die zweite Lösung sprechen (GA Note II, p. 495 bzw. 378).

30) EMS p. 51 ff Newman interpretiert die Stelle aus der Summa contra Gentiles: "Quamvis veritas Fidei Christianae humanae rationis capacitate excedit, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt." 31) Nédoncelle, p. 51

32) Newman, der nicht deutsch konnte, las das Werk in der englischen Übersetzung von 1854.

33) EMS p. 42 f

ment vom 4. Februar 1860 auseinander: "Kant, dessen Philosophie ich eben in Chalybäus gelesen habe, würde in Bezug auf das Bewusstsein sagen: Gewiss, es bezeugt innere Tatsachen des Geistes, aber es ist unmöglich, sie, was immer sie seien, mit irgend etwas Äusserem zu verknüpfen... Was ich dich bitte, zu erlauben, ist dies - dass es wahr ist, dass ich existiere - oder dass mein Bewusstsein, dass ich bin, die äussere Tatsache meiner Existenz meinem Bewusstsein darstellt. Nun sieh, was in dieser einen Annahme eingeschlossen ist, nämlich: Mein Bewusstsein, dass ich bin, ist nicht unmittelbar, sondern indirekt - *Sentio ergo sum*. Darin ist also beschlossen die Gegenwart einer Fähigkeit, durch die ich aus dem, was ich erfahre, die Sicherheit gewinne über das, was ich nicht erfahre, nämlich über mein Dasein, da mein Dasein eine Tatsache ist, die ausserhalb des Bewusstseins ist. Wenn nun aber eine nicht erfahrbare äussere Tatsache durch Nachdenken über die Erfahrung erkannt werden kann, so vielleicht auch eine andere. Darum ist die Idee nicht absurd, dass wie ich vom "*sentio*" das Dasein meiner selbst gewinne, so auch vom "*conscientiam habeo*" das Dasein Gottes und vom Sinesphenomen das Dasein von Materie." 34)

Newman versucht, wie wir sehen, Kant mit Descartes zu schlagen. Er kommt aber der Kantschen Position kaum bei, weil er auf dessen Unterscheidungen von Phaenomenon und Noumenon sowie von empirischem und transzendentalen Subjekt nicht eingeht 35). Dennoch ist die Stel-

34) Das Fragment wurde erstmalig von Erich Przywara in den Stimmen der Zeit, Februar 1927, Bd. 112, p. 444 veröffentlicht. Der betreffende Artikel Przywaras "J. H. Newmans Problemstellung" ist in den Sammelband "Ringende Gegenwart" II, Augsburg 1929 aufgenommen worden (p. 815 ff). Dort findet sich auch der vollständige englische Text. In der Übersetzung weiche ich in Einzelheiten von der Przywaras ab. Vgl. auch S. 48 f dieser Arbeit.

35) Das Verhältnis des "*cogito ergo sum*" zur transzendentalen Apperzeption Kants wurde eingehend von Paul Natorp in seiner frühen Schrift "Descartes' Erkenntnistheorie", Marburg 1882, untersucht (p. 26 ff). Während Kant behauptet, dass "der vermeintliche kartesianische Schluss (!), *cogito ergo sum*, in der Tat tautologisch" sei, gibt Natorp zu, dass es sich um einen synthetischen Satz handle (aus der Wirklichkeit des Den-

le, vor allem wenn man sie mit dem früheren Fragment "Proof of Theism" vergleicht, von grösstem Interesse. Ich werde darauf schon im nächsten Kapitel über das Verhältnis Newmans zu Descartes zurückkommen.

2

Descartes

Descartes entwickelt als erster konsequent die Metaphysik aus der Subjektivität. Damit ist die Grundposition der neuzeitlichen Philosophie gegeben: der Ausgang vom Ich. Das bedeutet einen vollständigen Bruch mit der Philosophie des Mittelalters. Wenn sich etwa bei Thomas von Aquin Stellen finden, die dem *cogito ergo sum* vergleichbar sind, so haben sie doch nie die grundlegende Bedeutung wie bei diesem 36). Näher liegt - bezeichnenderweise - ein Vergleich mit der Spätantike. Bei Augustinus, der den Skeptizismus in sich selbst überwinden musste, findet sich im wesentlichen der gleiche Gedankengang:

"Quid si falleris? - Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor." 37)

Fortsetzung der Fussnote 35 von Seite 30

kens wird die Wirklichkeit des Denkenden erkannt), der durch eine Intuition erfasst wird. In der Folge kritisiert Natorp, dass Descartes das transzendente Subjekt nicht in seiner Unbestimmtheit stehen gelassen, sondern als denkende Substanz aufgefasst habe. Das ist allerdings der entscheidende Punkt der Kontroverse.

36) Thomas Aquinas, De veritate q. 10 a. 8: "Praeterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in I de Anima. Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquod aliud a seipsa." Und: "Anima cognoscitur per actus suos", wobei er sich auf Aristoteles, Eth. Nik. IX, 9 (1170 a 31) beruft: "Sentimus autem quod sentimus et intelligimus quod intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus."

37) De Civ. Dei XI, 26. Ähnliche Stellen finden sich: Contra Acad. III, 11; Soliloquia II, 1; De Trinitate 10, 10 und 15, 12.

Freilich ist da ein wesentlicher Unterschied: für Augustinus ist die Existenz des Körpers ebenso sicher wie die der Seele:

"Et cum dubitaret; Scisne, inquam, saltem te vivere? - Scio, inquit.
 Scis etiam corpus te habere? - Adsentiebatur.
 Ergo iam scis te constare ex corpore et vita. -
 Scio interim, sed utrum haec sola sint, incertus sum.
 Ergo duo ista, inquam, esse non dubitas, corpus et animam." (De beata vita II, 7)

Die Bedeutung von Newmans Fragment "Proof of Theism" vom 7. November 1859 liegt zum Teil darin, dass es eine überraschende Ähnlichkeit zur Grundkonzeption der Meditationen Descartes' aufweist.

Die Frage, ob Newman das Corpus der Meditationen oder die beiden ersten Bücher der Prinzipien gelesen oder ob er die kartesianische Position nur ganz allgemein gekannt hat (etwa durch die Lektüre von Locke und Hamilton) muss ich hier auf sich beruhen lassen. Die Objectionen zu den Meditationen hat er sicher nicht gelesen, wie eine Anmerkung in der Grammar of Assent beweist 38).

Newman will wie Descartes (und Augustinus!) die Unhaltbarkeit des Skeptizismus aufzeigen. Das war eines seiner Grundanliegen von den "Oxford University Sermons" bis zur "Grammar of Assent"; im vorliegenden Fragment weist der Satz darauf hin:

"There is no scepticism about them properly - and it is as absurd to speak of being sceptical of consciousness, reasoning, memory, sensation, as to say that I am sceptical whether I am." (P Th 4/5)

Um aber den Skeptizismus zu widerlegen, sind der methodische Zweifel und der Wille, "von den ersten Gründen" an zu beginnen, notwendig.

38) Newman sagt dort, ein Freund habe ihn auf die Kontroverse zwischen Descartes und Gassendi aufmerksam gemacht. GA VIII, 1 p. 287 (218)

Die Widerlegung selbst geschieht dann in drei Schritten: der erste führt zur Anerkennung der Existenz des Ich, der zweite zur Existenz Gottes und der dritte zur Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Sinne und der durch diese verbürgten Existenz der materiellen Dinge. - Neben dieser zunächst frappierenden Übereinstimmung im Grossen werden wir aber auch wesentliche Unterschiede festzustellen haben. Nun zur genaueren Untersuchung:

ERSTER SCHRITT: Zur Anerkennung der Existenz des Ich.

Newman wie Descartes suchen den festen, von allen Zweifeln unberührbaren Punkt:

"Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum." (Med. II, p. 17)

Sie finden diesen archimedischen Punkt im "cogito ergo sum". Für beide ist das der erste und gewisseste aller Sätze:

Descartes: "Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat." (Princ. I, 7)

Newman: "I should begin thus: I am conscious of my own existence." (P Th 1) "It is as absurd to speak of being sceptical of consciousness, reasoning, Memory, sensation, as to say that I am sceptical whether I am." (P Th 5)

Wir wollen nun nacheinander die Bedeutung des "cogitare", des "ergo" und des "ego" bei Descartes und bei Newman vergleichen.

Das Wort "cogitate" steht für alle Bewusstseinsakte.

Descartes: "Cogitationis nomine, intelligo omnis, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare." (Princ. I, 9)

Die Aufzählung dieser Akte weist im einzelnen charakteristische Unterschiede auf; wobei Newman ausdrücklich hinzufügt, dass seine Liste nicht Anspruch darauf erhebt, vollständig zu sein.

Descartes: "Sed quid igitur sum? Res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens." (Med II, p. 23)

Med III ändert ab: "pauca intelligens, multa ignorans" (p. 32) und fügt in der französischen Übersetzung hinzu: "qui aime, qui hait".

Newman: "I am conscious that I am, because I am conscious I am thinking (cogito ergo sum) or feeling, or remembring, or comparing, or exercising discourse." (P Th 2)

Newman fügt hinzu, dass nicht alle inneren Akte für das Bewusstwerden der eigenen Existenz von gleicher Bedeutung sind, dass hier vielmehr dem Denkkakt eine führende Rolle zukommt:

"If this be so, it follows that, whereas all such acts, as of memory, sensation, reasoning etc. are bound up in the original object of consciousness, and are the mode in which my existence is known to me and inseparable from it, of these various acts, (of which I have not yet attempted a complete list,) that which is commonly called reasoning is (after consciousness) the nearest of all - for, whereas the consciousness which I possess that I exist may be drawn out into "I am for I feel", "I am for I remember", "I am for I think", "I am for I reason", in all the cases there is the "for" or the consciousness of the presence of that condition, on which the coincidence of the initial and secondary object of consciousness depends. I am conscious I exist in that I feel; but this "in that" is what is commonly called a reason, or the symbol of an act of reasoning.

... This only I say here, that consciousness and reasoning are those portions of the idea of being which are most essentially bound up with it. " (P Th 3/4)

Die Begründung, die Newman hier gibt, ist eine ausserordentlich interessante: er sagt, dass auch dann, wenn ich von einer Empfindung oder von einem Gedächtnisakt ausgehe, bei der Bewusstwerdung der eigenen Existenz (= bei der Reflexion auf sie) das, was man "im gewöhnlichen Sprachgebrauch" (commonly) "Denken" nennt, beteiligt ist. Aus dieser Formulierung können wir ersehen, dass Newman es für notwendig hält, das Wort "Reason" zu präzisieren. Denn nur so lässt sich die genauere Bedeutung des "ergo" festlegen. Newman erklärt:

"To call this an act of argumentation or deduction, and (to say) that it implies faith in that reasoning process which is denoted by the symbol of "ergo" seems to me a fallacy". (P Th 2)

Dies wird in der "Grammar of Assent" noch näher ausgeführt:

"A friend refers me to the dispute between Des Cartes and Gassendi, the latter maintaining against the former that "Cogito ergo sum" implies the universal "All who think exist." I should deny this with Des Cartes; but I should say (as indeed he said), that his dictum was not an argument, but was the expression of a ratiocinative instinct, as I explain below under the head of "Natural Logic". " GA VIII, 1 p. 287 (218)

Gemeint ist offenbar die Stelle:

"La premiere est qu'en disant: je pense, donc je suis, l'Auteur des Instances veut que je suppose cette majeure: celui qui pense, est, et ainsi que j'aie déjà épousé un préjugé." (Réponse aux Instances de Gassendi, Adam-Tannery, Bd IX, I, 205 f.)

Klarer, freilich an anderem Ort, im lateinischen Text:

"Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur;

neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat."

(Sec.Resp.p. 189; Adam-Tannery, Bd.VII, 140)

Beide, Descartes und Newman, sind also der Überzeugung, dass das "cogito ergo sum" keinen Schluss darstellt. 39) Descartes fügt zur Erklärung noch hinzu:

"Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet." (Ibidem)

Danach wird der allgemeine Satz "Alles, was denkt, existiert", wenn er auch

"reipsa prior est"

(Entretien avec Burman, Adam-Tan. Bd.V, 147)

nur im partikulären "Ich denke, also existiere ich" erkannt. Dieser aber wird durch einen einfachen Akt der Intuition -

"simplici mentis intuitu" (siehe oben) -

erfasst. --Newman spricht in seinem Fragment "Proof of Theism" ebenfalls von Intuition:

"The ergo in Descartes' position, Cogito, ergo sum, denotes my power of intuitively apprehending the aspects of an idea."
(P Th 21)

39) Den Sinn des Satzes in Princ.I, 10, der dieser Deutung entgegenzustehen scheint, hat Descartes selbst in dem Gespräch mit Burman erläutert, in dem er wiederholt: "Non separamus illas (generales) propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus" (Adam-Tannery Bd.V, 147). Vgl. dazu auch Hoenen Pierre, Le "cogito ergo sum" comme intuition et comme mouvement de la pensée. In "Cartesio", Supplementband zur Rivista de filosofia neo-scholastica, Milano 1937 p. 457 ff

Dieser Satz ist nicht einfach zu interpretieren. Was versteht Newman unter "intuition", was unter "idea"?

"If I could, I would make an arbitrary definition of intuition - viz. that it referred to our internal acts only. It exercises itself or belongs on nothing external to us, as the being of a God, the existence of an external world etc. - but it relates to our own mental operations." (P Th 22)

An anderer Stelle heisst es:

"Surely there are things prior to faith. I apply the word "intuition" to such. To say that I have faith in intuition is an absurdity. I have an intuition of three things prior to my knowledge of the fact of myself: 1. in consciousness, 2. in thought, 3. in a certain analysis, which becomes afterwards the principle of reasoning. These are involved in the words "cogito ergo sum". Taking the acts of the mind to bits, therefore, knowledge of my existence is the fourth act; though I call all four one complex act of intuition. Here we have real intuition; but I have faith, not intuition, of the external world."
(P Th 20)

"Intuition" wird von Newman im Gegensatz zu "Glaube" (faith) gebraucht: innere Akte werden durch Intuition, äussere durch Glauben erkannt (was er unter "Glaube" versteht, wird an anderem Ort erklärt). Der Akt der Intuition ist früher als der Akt des Glaubens, u.z. seiner Natur nach früher. Während der Akt des Glaubens ein vermittelter ist, ist der der Intuition "self-evident" (P Th 21).

Entscheidend ist ferner, dass Newman den Akt der Intuition einen komplexen Akt nennt. Von hier aus eröffnet sich der Sinn des oben zitierten "intuitively apprehending the aspects of an idea". Denn "idea" bedeutet bei Newman nicht, wie sonst in der englischen Philosophie, einfachhin "Vorstellung". Was er darunter versteht, sagt er am klarsten im Development: "Die Idee, die einen Gegenstand oder mutmasslichen Gegenstand repräsentiert, ist mit der Totalsumme ihrer möglichen Aspekte kommensurabel, wie immer sie variieren mögen im verschiedenen Be-

wusstsein der Individuen." 40) Im komplexen Akt der Intuition werden die verschiedenen Aspekte einer Idee zusammengeschaut. In unserem Fall heisst das: die verschiedenen Bewusstseinsakte sind die Aspekte, unter denen mir die "Idee" Ich erscheint; erst alle zusammengenommen ergeben diese Idee "Ich" als ihre Totalsumme. Die Idee "Ich" ist die Repraesentation des existierenden Ich. Wie gelange ich nun zur Gewissheit der Existenz des Ich?

Hier hilft uns die eben zitierte Stelle der "Grammar of Assent" weiter. Newman bezeichnet dort das ergo als "expression of a ratiocinative instinct." Das Wort Instinkt hat bei Newman einen vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden Sinn: "In allen Fällen, wo ich das Wort Instinkt gebrauche, meine ich einen spontanen Impuls, einen physischen oder geistigen, der ohne bestimmbare oder erkennbare Mittel zu einem Ergebnis führt." 41) Der Ton liegt dabei auf dem Wort spontan, im Gegensatz zu dirskursiv. Die beiden Begriffe "intuitiv" und "instinktiv" schliessen einander keineswegs aus. Vielmehr nennt Newman den gleichen Akt des Erfassens des Ich unter der einen Rücksicht (als inneren, selbst-evidenten Akt) einen "intuitiven", unter der anderen Rücksicht (als spontanen Akt) einen "instinktiven". - Der Hinweis auf die Lehre von der natürlichen Folgerung ("natural inference") lässt uns auch das zunächst befremdliche Eigenschaftswort "ratiocinative instinct" verständlicher erscheinen: es handelt sich um einen folgernden, keineswegs aber um einen schlussfolgernden Instinkt, denn mit der Schlussfolgerung hat es allein die "formal inference" zu tun. - Im Zusammenhang mit unserer Frage bedeutet das: Die Existenz des Ich wird nach Newman aus den Akten instinktiv gefolgert. Aus den Akten erkennen wir also einerseits die Idee des Ich, die Repraesentation seines Wesens, andererseits die Existenz des Ich.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Gleichheit des Ausdrucks "Intuition" uns nicht verführen darf, anzunehmen, dass Descartes

40) Devel 34; EL 32. Zur Bedeutung des Wortes "idea" bei Newman vgl. auch Guitton p. 81-83

41) Brief an Dr. Meynell vom 18. VIII. 1869; Ward II, 258 Laros X, 174. Zum Problem von Instinkt und Intuition vgl. auch mein Kapitel über die schottische Schule.

und Newman darunter dasselbe verstehen. Die Unterschiede sind vor allem folgende:

- (1) Nach Descartes erfassen wir die Existenz des Ich durch eine Intuition im strengen Sinne, d. h. durch einen einfachen Akt des Geistes, nach Newman aber durch eine Intuition im weiteren Sinne, d. h. durch eine Folgerung, die ohne bestimmbare oder erkennbare Mittel zum Ergebnis führt.
- (2) Nach Descartes erfassen wir die Existenz des Ich durch einen einzigen isolierten Akt (z. B. des Denkens). Newman würde das wohl zugeben, aber hinzufügen, dass der komplexe Akt der Intuition uns noch viel mehr erschliesst, nämlich die Idee des Ich, und damit sein Wesen.

Eine weitere, u. z. für unsere Problemstellung entscheidende Frage ist die, wie Descartes und Newman das Ego " auffassen, dessen Existenz wir intuitiv erkennen. Dieses ist für Descartes weder "rein empirisches" noch "unbestimmtes transzendentes Subjekt" wie für Kant, sondern "res cogitans". Schon der Vergleich mit dem Wachs, den er bringt, zeigt, dass er unter "res" etwas ganz Bestimmtes versteht. Das Wachs, wenn es dem Feuer nahegebracht wird, verändert seine Gestalt und alle anderen sinnlich wahrnehmbaren Bestimmungen und bleibt dennoch Wachs. Wie erkenne ich das? Nicht durch die Sinne, sondern allein durch den Einblick des Geistes:

"mentis inspectio". (Med II, p. 28)

Das, was der Geist unabhängig von den Sinnen, wenn auch nicht ohne ihre Vermittlung, am Wachs erkennt, sind nicht seine Bestimmungen (Akzidentien), sondern - seine Substanz. Analog dazu erkenne ich im Denkakt mich selbst als Substanz. Denn "res" bedeutet nichts anderes als "Substanz":

"manifestum est longe difficilius fuisse me, hoc est rem, sive substantiam cogitantem, ex nihilo emergere, quam multarum rerum quas ignoro cognitiones, quae tantum istius substantiae accidentia sunt, acquirere",
(Med. III, p. 52 f)

wie Descartes, allerdings an anderer Stelle (er führt den Substanzbegriff ausdrücklich erst in der II. Meditation ein) sagt. Noch präziser wird dasselbe in den "Prinzipien" ausgedrückt wo die Substanz

definiert wird als

"res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum" (Princ. I, 51).

Diese Definition trifft zwar im eigentlichen Sinn nur auf Gott zu, aber:

"Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum." (Princ. I, 52).

Nach all dem kann kein Zweifel bestehen, dass Descartes der Meinung ist, dass im "cogito ergo sum" die Substantialität des Ich erkannt wird 42).

Es ist von grösster Bedeutung, dass sich ein ähnlicher Passus auch bei Newman findet:

"I repeat, if it be improper to speak of faith in one's being", it is improper to speak of "faith" in certain other things besides being - because being is not known directly, but indirectly through its states (just as the eyes do not see the substance of bodies, but the qualities) and these states, which convey the notion of being, are such as feeling, thinking, remembering etc. Certain faculties then, or rather their operations are a part of the initial idea of existence." (P Th 2)

Hier wird folgendes ausgesagt:

- 1) Ich erkenne mich als Existierenden nicht direkt, sondern nur in meinen Akten.
 - 2) Diese Erkenntnis wird in Analogie zur Sinneserkenntnis verstanden, wo es auch so ist, dass die Erkenntnis der Substanz nur durch die Vermittlung der sinnlichen Erkenntnis der Qualitäten möglich ist.
-
- 42) Hoenen spricht in seinem oben (Anm. 39) erwähnten Artikel von den 3 Affirmationen, die im "cogito ergo sum" impliziert sind: (1) "Affirmation de l'existence (accidentelle) de ma pensée (2) affirmation de l'existence (substantielle) du moi, de mon âme, (3) affirmat. de la liaison

3) Wenn Newman es auch nicht ausdrücklich sagt, dass wir das Ich als Substanz erfassen, so wird das doch durch diese Analogie nahegelegt. Gestützt wird diese Interpretation durch die Tatsache, dass Newman an dieser und an anderen Stellen des Fragments nicht nur von den Akten, sondern auch von den Vermögen ("faculties") spricht, die offenbar als einer Substanz inhaerierend gedacht werden.

Darüber hinaus hat Newman durch das Betonen der Gedächtnisakte und des diesen zugrundeliegenden Vermögens des Gedächtnisses eine viel günstigere Ausgangsposition für das Begreifen des Ich als Substanz (Substanz hier in einem weiteren Sinne verstanden als bei Descartes). Das kann ich erst im systematischen Teil dieser Arbeit ausführen. Jedenfalls gehört das, was Descartes über das Gedächtnis sagt, zum allerunbefriedigendsten seiner Lehre; es ist ja für ihn die "mendax memoria" (Med II, p. 17).

Das "Ego", das im "cogito ergo sum" erfasst wird, ist nach Descartes also "res sive substantia"; u. z. ist es "res cogitans", und dies in einem ausschliesslichen Sinne:

"sum tantum res cogitans, non extensa".

(Med VI, p. 98)

Und das bedeutet:

"Certum est me a corpore meo revera esse distinctum
et absque illo posse existere."

(Med VI, p. 98)

Newman geht in seinem Fragment "Proof of Theism" auf das Verhältnis der Geistseele zum Körper nicht ein, wohl aber auf das Verhältnis des Ich zu "äusseren Gegenständen":

Fortsetzung der Fussnote 42 von Seite 40

nécessaire entre les deux existences, ma pensée actuelle supposant nécessairement l'existence de mon Âme et me révélant celle-ci." (p. 462) (1) wird durch das "cogito" (2) durch das "sum", (3) durch das "ergo" bezeichnet. Meine Interpretation deckt sich völlig mit der Hoenens.

"I have a sensation of colours and forms - this is one thing. I have a persuasion that these colours and forms convey to me the presence etc. of external objects - this is a second thing. I have said that the sensation is not an object of faith, but of consciousness - but the second is an object of faith. Its truth is not bound up in that act of consciousness, by which I know I am. " (P Th 5)

Newman behauptet also, dass uns nur die Sinnesempfindungen unmittelbar gegeben sind, nicht aber die äusseren Gegenstände, durch die die Sinne affiziert werden. Der Existenz der inneren Akte, also auch der Sinnesempfindungen, sind wir uns unmittelbar - durch "Intuition" - bewusst, an die Existenz der äusseren Gegenstände, durch die unsere Sinne affiziert sind, "glauben" wir (u. z. werden die Ausdrücke "faith" und "belief" im vorliegenden Manuskript im gleichen Sinne gebraucht). Newman folgt hier der in der englischen Philosophie üblichen Ausdrucksweise, die die Überzeugung von der Existenz der nicht unmittelbar erfahrenen Wirklichkeit "belief" nennt 43). "Glaube" und "Intuition" sind einander entgegengesetzt. Hätte Newman von unserer Erkenntnis der Existenz des eigenen Körpers gesprochen, so hätte er diese - wenn er nur irgend konsequent sein wollte - ebenfalls als "faith" (oder "belief") bezeichnen müssen. Newman steht also der kartesischen Auffassung vom Ich als "res cogitans" auch in diesem Punkte zum mindesten nahe.

ZWEITER SCHRITT: Zur Existenz Gottes.

Die Existenz des Ich als eines denkenden Etwas ist also gesichert. Der gesuchte archimedische Punkt ist gefunden. Grosses ist nun zu hoffen: es ist zu hoffen, dass wir Gewissheit auch über die Existenz von anderem Seienden gewinnen können.

Es ist bezeichnend, dass sowohl Descartes als auch Newman in Gott das erste Wesen erblicken, dessen wir so gewiss sind:

43) So etwa Hume's phil. Works IV, 56 : "All belief of matter of fact or real existence is derived merely from some object present to the memory or senses, and a customary conjunction between that and some other object. "

Descartes: "Quod autem ad Deum attinet, . . . nihil illo prius, aut facilius agnoscerem . . . praeterea etiam animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit."
(Med V, p. 84)

Newman: "There ist just one primary belief I have - not knowledge but belief - it is not in matter, or space, or time, or any of this sort of outward thing - yet it is an external being, or I should not talk of faith - it is belief in the existence of God." (P Th 6)

Wie allerdings diese Gewissheit gewonnen wird, darin unterscheiden sich beide grundsätzlich. Descartes schliesst in der dritten Meditation von der Idee des höchst vollkommenen Seienden, die sich in uns findet und deren Urheber wir nicht sein können, auf einen Urheber ausserhalb unserer selbst. Newman dagegen setzt folgendermassen an:

"Though it is not easy to give a list of those primary conditions of the mind which are involved in the fact of existence, yet it is obvious to name some of them. I include among them, not only memory, sensation, but also conscience." (P Th 7)

Von diesen besonderen Bewusstseinsakten und dem ihnen zugrundeliegenden Vermögen des Gewissens schliesst er auf die Existenz Gottes. Wie er dies im einzelnen tut (auf S. 7-15 des Fragments), übergehe ich hier, weil ich darauf im systematischen Teil dieser Arbeit näher eingehen werde 44). Es sei nur kurz darauf hingewiesen, dass die beiden Gottesbeweise allerdings in einem Punkte vergleichbar sind: bei beiden wird das Kausalitätsprinzip als in sich evidentes Prinzip vorausgesetzt.

Nachdem Newman seinen Gottesbeweis vorgelegt hat, betont er nochmals:

"If then our or my knowledge or our or my existence is brought home to me by my consciousness of thinking, and if thinking includes as one of its modes Conscience

44) S.S. 165 ff dieser Arbeit.

or the sense of an imperative coercive law, and if such a sense (when analysed, i. e.) reflected on, involves an inchoate recognition of a Divine Being, it follows that such recognition comes close upon my recognition that I am, and is only not so clear an object of perception as is my own existence." (P Th 15)

Der letzte Teil dieses Satzes

"is only not so clear an object of perception as is my own existence"

weist uns wiederum auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Descartes und Newman hin. Descartes schreibt:

"Proinde, quamvis non omnia quae superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Dei existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates." (Med V, p. 79)

Newman - der Newman der "Grammar of Assent" - anerkennt keine Grade der Gewissheit. Was aber die Zustimmung ("assent") zu den Wahrheiten betrifft, so ist die Zustimmung zum Dasein Gottes der Zustimmung zur Wahrheit logischer oder mathematischer Sätze aufs schärfste entgegengesetzt (sie ist kein "notional", sondern ein "real assent"). Denn der Wahrheit mathematischer Sätze stimmt nur die Vernunft zu, der Wahrheit der Existenz Gottes aber die Person.

DRITTER SCHRITT: Zur Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Sinne und der durch diese verbürgten Existenz materieller Dinge.

Nach Descartes verbürgen erst die Existenz und die Wahrhaftigkeit Gottes die Existenz der körperlichen Dinge:

"Cum enim ... (Deus) magnam propensionem ad credendum illas (ideas) a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporea existunt." (Med VI, p. 100)

Bei Newman findet sich der gleiche Gedankengang:

"The being of a God being brought home to me, illuminated as it will be, in its various aspects by reflection, tradition etc. etc., I have a guiding truth which gives a practical direction to my judgment and faith as regards a variety of other truths or professed truths which encounter me, as the trustworthiness of the senses, our social and personal duties, the divinity of Christianity, etc. etc." (P Th 15)

Descartes fährt fort:

"Non tamen forte omnes tales omnino existunt quales illas sensu comprehendo". (Med VI, p. 100)

Das widerspricht nicht der Wahrhaftigkeit Gottes, da uns die Sinne nur gegeben sind, um uns zu zeigen, was für unser Leben nützlich und notwendig ist:

"... sensuum perceptiones, quae proprie tantum a natura datae sunt ad menti significandum quoniam composito, cujus pars est, commoda sint vel incommoda, et catenus sunt satis clarae et distinctae." "

(Med VI, p. 105)

Auch hier stimmt Newman zu:

"Nay, so far from it that I must candidly confess that there are things, some of which he 45) at least takes for granted as to be accepted on the report of the senses which I do not believe to exist, except the Church tells me, and then I believe them on her word, and believe the cogency of the argument on her word. Ward says, "How do we know that men are here whom our senses bring before us and not in some other planet?"

45) Gemeint ist William George Ward, *On Nature and Grace*, Book I, Philosophical Introduction. London October 1859 (Privatdruck).

I answer, how do we know? I don't know - perhaps they are. Again I don't believe in the existence of space as a reality. I think it a sine qua non to our mode of conceiving of matter - unless the Church determines otherwise - and then I hold it by faith in her word. I don't believe in time. There is only one primary belief I have... it is the belief in the existence of a God." (P Th 6)

Newman scheint hier eher noch weiter zu gehen als Descartes, der nur daran zweifelt, dass "der ganze Raum leer sei" (Med VI, p. 103), während Newman Raum und Zeit eher wie Kant als reine Anschauungsform betrachtet, als

"sine qua non to our mode of conceiving of matter"
(siehe oben).

Auch die andere These Descartes', dass es nicht primäre Aufgabe der Sinne sei, uns eine wirklichkeitsgetreue Erkenntnis der Aussenwelt zu ermöglichen, sondern uns zu zeigen, was für uns zuträglich sei und was nicht, findet in Newmans Fragment eine Parallele in dem bereits oben zitierten Satz:

"... a guiding truth which gives a practical direction to my judgment and faith". (P Th 15)

In einer frühen Predigt finden wir das noch viel klarer ausgedrückt: "Und wenn wir alles gefolgert haben, was mit unserer Vernunft aus dem Studium der sichtbaren Natur abgeleitet werden kann und dann das lesen, was wir in Seinem inspirierten Wort finden und zuletzt feststellen, dass beides sich offenbar widerspricht, so ist, denke ich, das Gefühl, das unsere Seele erfüllen sollte, dieses:... das Bewusstsein unserer vollkommenen, absoluten Unfähigkeit, die Dinge so zu erfassen, wie sie wirklich sind; eine Erfahrung unserer Leere vor der grossen Schau Gottes, dass "unsere natürliche Vollkommenheit in Verderbtheit gewandelt und unsere Kraft dahin ist"; eine Überzeugung, dass das, was Natur oder Gnade vor uns stellen, zwar so sehr in vollem Sinne wahr ist, dass wir uns nicht einmengen dürfen, aber dass doch jedes nur eine Mitteilung zu einem bestimmten Zwecke ist: nützlich fürs Handeln, nützlich an seiner

Stelle, "bis der Tag anbricht und die Schatten fliehen." 46) Aus dieser Stelle ersehen wir freilich auch, dass die Überzeugung von der Unzulänglichkeit unserer Sinneserkenntnis (ja all' unserer Erkenntnis) aus einer ganz anderen Wurzel entspringt als bei Descartes oder Kant, dass sie nämlich aus der religiösen Überzeugung stammt, dass die Natur des Menschen eine gefallene ist. Hinzu kommt, dass Newman die materielle Welt immer unwirklicher erschien als die geistige. Wir erinnern uns der Sätze aus der "Apologie", wo er von den Träumereien des Knaben spricht, in denen ihm die materielle Welt als Schein und Täuschung erschien, und von der Befestigung dieser "childish imaginations" durch das Bekehrungserlebnis und das Ausserwählungsbewusstsein des Fünfzehnjährigen, so dass er "von den Gegenständen, die ihn umgaben, isoliert und in seinem Misstrauen in die Realität der materiellen Phänomene gestärkt wurde" 47).

Der Ton, in dem dies vorgebracht wird, lässt uns aufhorchen. Newman scheint sich hier von seinen früheren Ansichten zu distanzieren. In unserem Zusammenhang ist eine andere Stelle derselben Schrift noch wichtiger. Newman spricht dort von der Vorstellung, der er "so lange anhing, nämlich der Verneinung der Existenz des Raumes, ausgenommen als subjektive Vorstellung unseres Geistes" 48). Hier wird offenbar die Stelle des Manuskriptes "Proof of Theism", die ich soeben zitiert habe, zurückgenommen.

Zweifel an seiner Ansicht sind Newman aber offenbar schon viel früher gekommen. Zur ersten Seite seines Manuskriptes "Proof of Theism"

46) PPS II, 18 p. 208 f; Laros III, 52 f (aus dem Jahre 1834). Wenn Newman hier von einem "Widerspruch" zwischen Natur und Offenbarung spricht, so ist damit nur ein Widerspruch quoad nos, nicht aber quoad se gemeint. Vgl. Idea, "Christianity and Physical Science", 428 ff (308 ff). - Ähnlich wie PPS II, 18 spricht Newman auch OUS XV, § 40 p. 347 davon, dass die Sinneseindrücke eine göttliche "Ökonomie" seien, die unseren Bedürfnissen entgegenkommen.

47) Apol 2 und 4

48) Apol 73: "The fundamental idea (einer Schrift über die "reale Gegenwart" von 1838) is consonant to that to which I had been so long attached: it is the denial of the existence of space except as a subjective idea of our minds."

macht Newman am 7. März 1860 Anmerkungen, die er am 8. März 1860 noch genauer formuliert:

"March 8. Clearer still thus: - If our consciousness or perception of our existence is to be taken as true and trusted, then our consciousness or perception of something external to us, answering both to phenomena and to typical principles or ideas is true and to be trusted." (P Th 1 A)

Ja, schon einen Monat früher, am 4. Februar 1860 hatte er auf seinem Kant-Manuskript vermerkt:

"Therefore the idea is not absurd that as from "sentio" I infer the existence of myself, so from "conscientiam habeo" I infer the existence of God, and again from the phenomena of sense I have the existence of matter". 49)

In beiden Fällen ist nicht mehr davon die Rede, dass die Gesicherheit der Existenz Gottes Voraussetzung für unsere Überzeugung von der Existenz materieller Gegenstände ist. Vielmehr wird hier der "dritte Schritt" (wie wir ihn bezeichnet haben) als parallel zum ersten und zweiten betrachtet.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, dass Newman seine Ansicht in diesem Punkte eben geändert hat, wenn nicht ein gewichtiges Zeugnis dagegen stünde. Am 31. August 1864, also nach dem Erscheinen der Apologie (25. Juni 1864), merkt Newman zu seinem Gottesbeweis aus dem Gewissen neben seinen drei, im Text selbst erwähnten Vorzügen einen vierten an:

"August 31, 1864

4. It forms the basis for the belief in the senses - for, if there be a God, and I am His creature with a mission (dieses Wort ist schlecht leserlich), He means me to use the senses - and I accept what they convey as coming from Him whatever be its intellectual and philosophical worth. Vid.

49) Siehe Przywara Erich, J. H. Newmans Problemstellung, Ringen der Gegenwart II, 841.

my University Sermon on Development, "
(P Th 18 A) 50)

Newman nimmt also hier wieder die Auffassung aus der Zeit der Niederschrift des Manuskripts (7. November 1859) auf. Nach all dem ist zu sagen, dass Newman in dieser Frage geschwankt hat und sich zu keiner klaren Auffassung durchringen konnte (er hat ja auch alle diese Fragmente nicht veröffentlicht, wobei seine Unklarheit über diesen Punkt sicher eine Rolle gespielt hat!). Przywara hat ohne Zweifel richtig gesehen, wenn er im Zusammenhang mit unseren Manuskripten, von einer "zum mindesten ungeklärten Erkenntnistheorie" Newmans spricht 51).

Damit bleibt freilich alles das, was Newman in seinem Manuskript "Proof of Theism" über das Selbstbewusstsein, das Gedächtnis, das Gewissen und den Gottesbeweis aus dem Gewissen sagt, unangetastet. Seine Stärke ist eben nicht die Erkenntnistheorie, sondern die Anthropologie. Mag er in jener schwanken, in dieser bleibt er fest, und sie allein macht seine Grösse aus.

Und hier zeigt sich nun ein letzter fundamentaler Unterschied zu Descartes: Dieser will, konsequent fortschreitend, zu einem systematischen Aufbau der Philosophie gelangen. Newman denkt nicht linear (wenn er auch im "Proof of Theism" einen Versuch in dieser Richtung unternommen hat); sein Denken kreist um den Menschen als Person und um Gott als Person.

3

Francis Bacon

Wie bei Descartes, so steht auch schon bei Francis Bacon der Mensch im Mittelpunkt des Interesses - aber der Mensch als "naturae minister et interpres" 52).

50) Przywara übersieht, dass dieser Satz erst später hinzugefügt wurde (p. 835) und hält darum die Aufzeichnung vom 4. II. 1860 für die letzte Äusserung (p. 839 f). Das ändert am Ergebnis seiner Untersuchung wenig.

51) Przywara, opus citatum p. 843.

52) Nov. Org. I, 1

Es ist freilich nicht zu übersehen, dass er einer früheren Generation angehört als jener; vom aufkommenden Rationalismus des 17. Jahrhunderts ist bei ihm noch nichts zu spüren, und dem Aristotelismus, den er zu bekämpfen vorgibt, ist er - wenigstens in der Metaphysik - noch weit mehr verpflichtet als der französische Denker. Und schliesslich ist auch seine Naturwissenschaft noch nicht die der Folgezeit: sie ist noch nicht den Bund mit der Mathematik eingegangen.

Newman sieht Bacon in der Sicht des 19. Jahrhunderts: er sieht in ihm den Vorkämpfer der modernen Naturwissenschaft. Bacon ist für ihn so etwas wie ein Symbol: das Symbol des neuzeitlichen, von der Naturwissenschaft faszinierten Menschen. Newman bezeugt immer wieder Respekt vor seiner geistigen Grösse; er ist auch überzeugt, dass man ihn noch als einen christlichen Denker bezeichnen kann 53). Zugleich aber sieht er, dass mit ihm eine Entwicklung anhebt, die später verhängnisvolle Folgen zeitigen sollte, wobei er Bacon immer wieder gegen seine "Schüler" in Schutz nimmt 54).

Bacon hat - nach Newman - als erster das Wesen der Naturwissenschaften im Unterschied zu den anderen Wissenschaften herausgearbeitet. Ihr Gegenstand ist die materielle Wirklichkeit. Sie fragt sich aber nicht - wie die Philosophie und die Theologie - "how the phenomena and laws of the material world primarily came to be"; sie hat auch in keiner Weise den Ehrgeiz, zu erklären, "what that ultimate element is, which we call matter"; ihre Aufgabe ist vielmehr einzig und allein, festzustellen, "what they (the phenomena and laws of the material world) are" 55). Sie macht ihre Beobachtungen und stellt die Verknüpfung von

53) "Bacon was too intellectually great to hate or to condemn the Catholic faith; and he deserves by his writings to be called the most orthodox of Protestant philosophers." Idea 319 (277). OUS I, § 8, p.8 nennt er ihn einen "Christian philosopher".

54) Eine Stelle für viele: "Now Bacon himself never would have so argued; he would not have needed to be reminded that to advance the useful arts is one thing, and to cultivate the mind another." Idea 263 (229)

55) Idea, "Christianity and Physical Science", p.432 (312)

Ursachen und Wirkungen fest. Dabei hat sie es nicht (wie die Metaphysik) mit der Ziel (=Zweck-)Ursächlichkeit, sondern allein mit der Wirkursächlichkeit zu tun. "Physica est quae inquit de Efficiente et Materia; Metaphysica quae de Forma et Fine" 56). Nichts ist für den Fortschritt der Naturwissenschaft so hinderlich, wie die Einführung der Zielursächlichkeit: "Tractatio enim Causarum Finalium in Physicis inquisitionem Causarum Physicarum expulit et dejecit" 57). Diese Lehre wird von Newman übernommen; sie hat auf ihn einen grossen Einfluss ausgeübt. Er wird nicht müde zu betonen, dass die Betrachtung der Dinge auf ihre Zielursächlichkeit hin in den Naturwissenschaften fehl am Platz ist 58).

Damit ist ein scharfer Trennungsstrich zwischen der Naturwissenschaft einerseits und der Philosophie und Theologie andererseits gezogen. Die Naturwissenschaft ist, so sagt Newman, in einem gewissen Sinn atheistisch. Sie ist es nicht im positiven, sondern im negativen Sinne: die Frage nach dem Ursprung der Materie und nach der Existenz Gottes ist einfach "extra artem"; die Naturwissenschaft als Naturwissenschaft sagt weder etwas über die Existenz noch über die Nicht-Existenz Gottes aus 59).

So lange man dieses Problem rein theoretisch betrachtet, erscheint die Trennung - wenigstens dem neuzeitlichen Menschen - selbstverständlich. Aber Newman weiss, wie sehr der Mensch geneigt ist, alles von seinem Standpunkt aus zu beurteilen. Schon Bacon hatte erkannt, dass dies eines der gefährlichsten Hindernisse für die Wahrheitsfindung ist und hatte es unter die "Idola Specus" gerechnet; Newman führt - Bacon zitierend - aus, wie der Mensch "a man of one science" wird und wie seine Ansichten dadurch "partly true, partly false" werden 60).

56) De Augm. III, 4 p. 550

57) De Augm. III, 4 p. 569

58) "The physical philosopher has nothing whatever to do with final causes", Idea 432 (312); ähnlich GA IX, 3 p. 372 (282)

59) "In other words, physical science is in a certain sense atheistic, for the very reason it is not theology" Idea I, IX, 3 p. 222 (196). "The question is simply extra artem" Idea 432 (312).

60) Idea I, IV, 4 p. 77 (68). Nov. Org. 53 und 54:

"Adamant homines scientias et contemplationes particulares; aut quia autores et inventores se earum credunt; aut quia plurimum in illis operae posuerunt, iisque maxime assueverunt."

So ist der Naturwissenschaftler versucht, das System der Natur zum Gottes-Ersatz zu machen; ihm erscheint es vernünftiger, "alle Dinge auf einen Ursprung zurückzuführen, den er kennt, als die Existenz eines zweiten Ursprungs anzunehmen, den er nicht kennt", oder, wenn er Anatom ist, "alle Phänomene des menschlichen Körpers in materielle Elemente und Kräfte aufzulösen, und mit ihm, ohne eine Seele anzunehmen, fertig zu werden" 61). Das alles sind natürlich fatale Kurzschlüsse und Newman widerlegt die "Schüler" mit den Worten des Meisters.

Aber auch der Theologe erliegt leicht der gleichen Versuchung, wenn er meint, man könne auch in der Naturwissenschaft von Finalität sprechen. Ein Bacon hatte der Naturphilosophie Demokrits und anderer, die "Gott und den Geist aus dem Weltgebäude verwiesen" und ohne Finalursachen auskamen, den Vorzug vor jener des Aristoteles und Platon gegeben, die sich ständig auf diese beriefen 62).

Newman lässt die finale Betrachtungsweise auch in der Philosophie nur nach dem Erweis der Existenz Gottes zu, lehnt dagegen den Gottesbeweis aus der Finalität strikte ab. Diesem ist nach seiner Überzeugung durch die Philosophie Bacons der Boden entzogen 63). "Von Lord Bacon geführt, fand ich, dass ich ihm unter den Beweismitteln für die Religion nicht jenen hohen Platz geben könne, der ihm von religiösen Geistern fast instinktiv gewährt wird. Ein solcher Mensch geht von Annahmen aus, für die jemand, der nicht religiös ist, zuallererst Beweise verlangt." 64) Weiter: "Unter Plan (design) in der Schöpfung versteht man im allgemeinen die Anwendung bestimmter Mittel zur Erreichung einer bestimmten Absicht oder das Ziel einer Zielursache. Da besteht, meine ich, eine Schwierigkeit, in diesem Sinne das Argument aus der Zweckmässigkeit

61) DA 299 f (The Tamworth Reading Room 7)

62) De Augm. III, 4 p. 569 f. Newman weist Idea I, IX, 3 p. 221 (195 f) auf diese Stelle hin.

Unter "Theologie" wird hier die *theologia naturalis*, also ein Teil der Philosophie, verstanden.

63) "The Argument from Design is really in no sense due to the philosophy of Bacon." Idea 450 (327)

64) Stray Essays, p. 105 Laros III, 304

als einen streng logischen Beweis eines schöpferischen Geistes im Weltganzen anzunehmen." 65)

Allerdings sieht Newman auch, dass die Trennung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie und Theologie keine absolute ist. Alle Wissenschaften sind ja in das Gesamtsystem der Wissenschaften eingefügt; Ziel aller Wissenschaften ist die Wahrheit; die Wahrheit der einen Wissenschaft kann im letzten der Wahrheit der anderen Wissenschaft nicht widersprechen. Auf ein heikles Problem, in dem sich Naturwissenschaft und Offenbarungstheologie begegnen, weist Newman im besonderen hin: auf die Schöpfung und den Schöpfungsbericht 66). Hier können sich Schwierigkeiten ergeben, ja sogar scheinbare Widersprüche. Ihnen darf nicht ausgewichen werden, doch sollten die Fragen von beiden Seiten in vornehmer Zurückhaltung und Beschränkung behandelt werden.

All' das Gesagte wird in einem Satz der "Grammar of Assent" zusammengefasst und zugleich in einer neuen Richtung erweitert: "Bacon trennte das naturwissenschaftliche System der Welt vom theologischen, Butler verband das moralische mit dem religiösen." 67) Newman ist der Überzeugung, dass der Anruf des Gewissens den Menschen über sich hinaus auf Gott verweist und dass die Verweiskraft des Gewissensspruches stärker ist als die der äusseren Welt. In jenem ist er (wie weit wird sich noch zeigen) Butler, in diesem (freilich nicht ausschliesslich) Bacon verpflichtet. Allen dreien gemeinsam ist die Kampfstellung gegen den Rationalismus (wobei Bacon sich noch gegen die spätscholastische Form des Rationalismus wendet) 68).

Das zweite Verdienst Bacons - neben dem anderen der Herausarbeitung des Wesens der Naturwissenschaften - sieht Newman darin, dass er diesen ihre Methode gegeben hat; hat er doch die induktive der zu-

65) *Stray Essays*, p. 107 *Laros III*, 306. Dagegen anerkennt Newman in der Folge das Argument aus der Ordnung.

66) *Idea, Christianity and Physical Science* § 5, p. 438 ff (317 ff)

67) *GA IX*, 3 p. 361 (274)

68) "...the terrible influence of that faculty (sc. of reason!) against which both Bacon and Butler so solemnly warn us." *Idea* 402 (305)

vor fast ausschliesslich geübten deduktiven Methode entgegengestellt 69). Damit ist einmal der Wert der Logik im allgemeinen und des Syllogismus im besonderen eingeschränkt 70). Zum zweiten wird hierdurch der Gegensatz zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft noch deutlicher: "Die Beweismethode der Theologie ist die der strikten Wissenschaft, wie der Geometrie, nämlich die deduktive; die Methode der Naturwissenschaften ist, wenigstens zu Beginn, die eines empirischen Fortschreitens, oder die induktive." 71) Es ist ebenso gefährlich zu versuchen, die Naturwissenschaft in eine deduktive Wissenschaft umwandeln, wie eine induktive Theologie aufbauen zu wollen, wie das in der Neuzeit - vor allem im protestantischen Lager - immer wieder versucht wurde 72).

Hinter dem Problem des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft steht das umfassendere des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Hier müssen wir zunächst scharf zwischen der natürlichen und der "inspirierten" Theologie (*Theologia Sacra seu Inspirata*) unterschei-

69) Nov. Org. I, 19; "Duae viae sunt, atque esse possunt, ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est: altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata." Vgl. dazu auch die folgenden Abschnitte des Nov. Org.

70) "Logica quae in usu est ad errores (qui in notionibus vulgaribus fundantur) stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit quam utilis." "Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res." Nov. Org. 1, 12 und 13. Newmans Urteile sind ausgewogener. Vgl. GA VIII, 1 p. 259 ff (197 ff)

71) Idea p. 441 (319)

72) Idea 445 ff (323 ff) Laros IV, 294. Newman nennt im besonderen ein induktives Vorgehen von Texten der Hl. Schrift, von Ereignissen der Geschichte und von Erscheinungen der sichtbaren Welt aus.

den. Die natürliche Theologie, die ein Teil der Philosophie ist, schöpft aus der Vernunft, nicht aber die inspirierte: "Concludamus igitur, Theologiam Sacram ex verbo et oraculis Dei, non ex lumine naturae aut rationis dictamine, hauriri debere" 73). Die inspirierte Theologie ist eine Wissenschaft, die nur im Glauben vollzogen werden kann: wir haben hier "das Schifflein der Vernunft zu verlassen und in jenes der Kirche überzuwechseln". Die Vernunft hat in ihr nur noch dienende Funktion, einmal zur Erklärung der Geheimnisse, dann zur Ableitung von Folgerungen aus den geoffenbarten Wahrheiten. Diese selbst aber liegen zum Grossteil ausserhalb der Reichweite der Vernunft. Denn "es steht geschrieben, dass die Himmel die Herrlichkeit Gottes, nirgends aber, dass sie seinen Willen künden; dieser ist verkündet als Gesetz und Zeugnis, dass die Menschen nach ihm handeln sollten. Und das gilt nicht nur für die grossen Geheimnisse der Gottheit, der Schöpfung, der Erlösung . . . wir können nicht daran zweifeln, dass ein grosser Teil des moralischen Gesetzes zu fein ist, um vom natürlichen Erkenntnisvermögen noch erfasst zu werden." 74) Das natürliche Erkenntnisvermögen für das moralische Gesetz ist das Gewissen; Bacon nennt es "ein Fünklein des früheren Urzustandes". Weil es aber nicht immer klar spricht, ist eine Offenbarung notwendig 75). Das sind Sätze, die sich fast wörtlich bei Newman wiederfinden.

Wenn Glaube und Vernunft für Bacon auch keineswegs Gegensätze sind, so kann er doch sagen: "Quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo, et fit victoria Fidei nobilior." 76) Wenn Newman vom "surrender of reason" spricht, meint er etwas ganz Ähnliches. Es ist sicher so, dass ihm Bacons Auffassung vom Verhältnis von Vernunft und Glaube mehr entspricht, als die des 18. Jahrhunderts.

Bacon hat nicht nur das Wesen und die Methode der Naturwissenschaften herausgearbeitet, er hat auch dem mit diesen verbundenen Nützlich-

73) De Augm. IX, 1 p. 830 Über die Theologie als Glaubenswissenschaft sehr gut: Welte Bernhard, Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1955

74) Idea I, IX, 5 p. 225 f (200); ein Zitat aus De Augm. IX, 1 p. 830

75) De Augm. IX, 1 p. 831; ähnliche Stellen bei Newman im Devel. 86-89 EL 85 - 87

76) De Augm. IX, 1 p. 830

keitsdenken zum Siege verholfen. "Scientia et potentia humana in idem coincidunt" - "Knowledge is Power" 77). Die Erforschung der Zielursachen ist nicht nur aus den Gründen, die Newman anerkennt, sondern auch deshalb suspekt, weil sie unfruchtbar ist: "Nam Causarum Finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit." 78) Darum hat der Naturwissenschaftler die Wirk-, der Metaphysiker die Formursachen zu erforschen. Bacon verspricht, mit seiner Kunst, die Natur zu erklären, "utilissima et verissima" zu lehren. Und Newman bescheinigt der "Philosophie der Nützlichkeit", dass sie tatsächlich "ihr Werk getan und ihr Ziel erreicht" habe: "Fast Tag für Tag bringt der magische Baum des Wissens (den Bacon pflanzte) Triebe und Knospen und Blüten, die zu Früchten reifen, hervor", Früchte von denen wir uns alle ernähren. Ohne Zweifel überschätzt Newman den Einfluss Bacons auf die moderne Naturwissenschaft; er sieht in ihm den "divinely provided minister of temporal benefits" und spricht davon, dass "die Förderung materiellen Genusses seine Mission war" 79).

Wir können uns denken, dass Newman in diesem Punkte gegen Bacon und die von diesem ausgelöste Entwicklung steht. "Ach, dass auch Bacon nach allem nur - auf seine Weise - der Genosse jener heidnischen Philosophen sein sollte, die in ihren Schwächen wenigstens eine Entschuldigung für ihre Inkonsequenz hatten, und die uns eher durch ihre positiven als durch ihre negativen Seiten überraschen! Ach dass auch er ... nur der Typus der geistigen Enge seiner Schule sein sollte." 80) Immerhin hatte Bacon noch gesehen, dass das nützliche Wissen nicht das absolut notwendige und vollkommene ist 81). Was aber, wenn das Nützlichkeitsdenken die unbeschränkte Herrschaft erlangt? Hier droht eine furchtbare Gefahr: der Missbrauch der Macht, die eben die Naturwissenschaft dem Menschen in

77) Nov. Org. I, 3

78) De Augm. III, 5 p. 571

79) Idea I, V, 8 p. 118 (104)

80) ebendort p. 119 (105)

81) Nov. Org. I, 130: "Jam vero tempus est ut artem ipsam Interpretandi Naturam proponamus: in qua licet nos utilissima et verissima praecepisse arbitremur, tamen necessitatem ei absolutam (ac si absque ea nil agi possit) aut etiam perfectionem non attribuimus."

die Handspielt. "Das Kernproblem, von dessen Lösung alles, nicht nur Wohlfahrt und Not, sondern Leben und Untergang abhängen wird, ist die Macht. Nicht ihre Steigerung, die geht von selbst vor sich; aber ihre Bändigung, ihr rechter Gebrauch." 82)

Welche Kräfte können dagegen mobilisiert werden? Newman weiss, dass die "philosophische Geisteshaltung", die er wenigstens vom Akademiker erwartet, hier nicht genügt. "Man muss zu einer höheren Quelle emporsteigen, um das Herz und den Willen zu erneuern." 83) Nicht die Wissenschaft erhebt den Menschen über sich selbst, sondern die Offenbarung.

4

John Locke

Newman hat Lockes "Essay" schon als Student gelesen; sein besonderes Interesse galt dem IV. Buch "Of Knowledge and Probability" 84). Die Auseinandersetzung mit Locke setzt sich sein ganzes Leben hindurch fort, wie sich an den Oxforder Universitätspredigten, am "Essay on the Development" und an der "Grammar of Assent" nachweisen lässt.

Ohne Zweifel ist Newman, auch wenn er wenig davon spricht, in mancher Hinsicht von Locke beeinflusst. Der Gedankengang der kartesischen "Meditationen" ist ihm zuerst - wenn auch in abgeänderter Form - durch dessen "Essay" bekannt geworden.

Die Abhängigkeit Lockes von Descartes erhellt am deutlichsten aus dem zentralen 9.-11. Kapitel des IV. Buches, wo er unser Wissen von der Existenz der Dinge untersucht. Wie Descartes geht er vom Wissen um die eigene Existenz aus, die wir "so klar und sicher erfassen, dass ein Beweis weder notwendig noch möglich ist". 85) Von dieser Erstevi-

82) Guardini Romano, Ende der Neuzeit, Basel 1950, p.109

83) DA 274 (The Tamworth Reading Room 3)

84) A.C.Frazer nennt das IV. Buch "the culmination of the whole inquiry." Essay, Bd I, p. 28

85) Essay IV, 9 § 3

denz schliesst er auf das Dasein Gottes, allerdings nicht über die "Idee des höchst vollkommenen Wesens, die in uns ist", sondern über die Einsicht, dass die eigene Existenz diejenige eines notwendigen, ewigen, höchst mächtigen und höchst wissenden Seienden voraussetze. Dies ist die allerdeutlichste Wahrheit, die die Vernunft erkennt, und ihre Evidenz ist jener der mathematischen Gewissheit gleich 86). Aus den zuerst erschlossenen Attributen Gottes lassen sich alle anderen erschliessen. 87) Um das Dasein anderer Dinge wissen wir durch die Sinneswahrnehmung. Locke verzichtet auf die Begründung der Glaubwürdigkeit der Sinne durch die Wahrhaftigkeit Gottes, setzt aber die Gewissheit der Sinneserkenntnis jener von der eigenen Existenz und von der Existenz Gottes nach: "Aus dem Gesagten erhellt deutlich, dass unser Wissen von der Existenz Gottes sicherer ist, als von irgendetwas, was uns unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben. Ja, ich möchte annehmen, dass wir sicherer wissen, dass es einen Gott gibt, als sonst ein Ding ausser uns." 88)

Wir brauchen, nach dem im Kapitel über Descartes Gesagten, nicht lange auszuführen, wo Newman zustimmt: Auch für ihn ist die Erkenntnis der eigenen Existenz die erste und gewisseste; auch er schliesst vom eigenen Ich auf die Existenz Gottes, freilich auf einem Wege, der sich von dem Lockes ebenso unterscheidet wie von dem Descartes', wobei für ihn - wie für Locke - in den zuerst erschlossenen Attributen Gottes alle anderen eingeschlossen sind 89). Das Leib - Seele - Problem behandelt Locke so wenig wie später Newman. Locke lässt die Sinne in sich glaubwürdig sein, ohne sich deshalb auf die Wahrhaftigkeit Gottes zu berufen - wir haben schon gesehen, wie Newman in dieser Frage zwischen dem Standpunkt Lockes und dem des Cartesius schwankt. Für Locke können aus diesem Grunde auch die sinnlich wahrnehmbaren Teile des Universums (und nicht nur die eigene Existenz) einen möglichen Beweisgrund Gottes darstellen, was auch Newman - wenn auch mit Zurückhaltung - an einigen

86) Essay IV, 10 § 1

87) Essay IV, 10 § 7

88) Essay IV, 10 § 6

89) Essay IV, 10 § 12. Newman: "Conscience teaches some attributes (of God) in which all are implicit." (P Th 14 A)

Stellen durchaus zugibt 90).

Lockes Lehre von unserem Wissen um die Existenz der Dinge ist verbunden mit seiner Lehre von den Graden des Wissens (knowledge) und damit der Gewissheit (certainty). "All unser Wissen besteht in der Erfassung seiner Vorstellungen durch den Geist; es ist das hellste Licht und die grösste Gewissheit, deren wir mit unseren Vermögen und in unserer Art der Erkenntnis fähig sind" 91). Es gibt drei Arten des Wissens: das intuitive, das demonstrative und das sensitive. Das Wissen um unsere eigene Existenz haben wir durch Intuition, Gottes Existenz erkennen wir durch Demonstration, die Existenz anderer Dinge durch Wahrnehmung 92). Die drei Arten des Wissens bilden zugleich die drei Grade der Gewissheit. Die Intuition stellt den höchsten Grad dar; alle andere Gewissheit und Evidenz hängt von dieser ab. Der nächste Grad der Gewissheit ist der, zu dem wir durch Beweise gelangen. Das sensitive Wissen endlich erreicht zwar die beiden genannten Grade der Gewissheit nicht, steht aber immerhin noch über der Wahrscheinlichkeit.

Die Lehre vom Wissen bedarf aber noch einer wesentlichen Ergänzung. Denn "der Verstand ist dem Menschen nicht nur für theoretische Betrachtungen, sondern auch für praktische Überlegungen gegeben, und er wäre in arger Verlegenheit, wenn nur die Gewissheit wahren Wissens ihn zu leiten vermöchte. Denn da dieses, wie wir gesehen haben, sehr beschränkt und dürftig ist, so würde er oft völlig im Dunkeln tappen und wäre in den meisten Fällen völlig unfähig zu handeln, hätte er ausser dem klaren und

90) Essay IV, 10 § 7: "... proofs... , which our own existence and the sensible parts of the universe offer so clearly and cogently to our thoughts, that I deem it impossible for a considering man to withstand them."

Newman lehnt zwar den Gottesbeweis aus der Finalität ab, anerkennt aber jenen aus der Ordnung. Vgl. etwa: GA IV, 1 (am Ende des Abschnittes über die "Presumption") p. 72 (56); dazu auch den Brief an Father Brownlow vom 13. IV. 1870 Ward II, 269; Laros X, 197.

Ferner: Stray Essays p. 107: "In this sense of order, Design is in every part of the universe, and a proof of an intelligent mind (der die Ordnung geschaffen hat)". Übersetzung: Laros III, 306

91) Essay IV, 2 § 1

92) Essay IV, 9 § 2

sicheren Wissen keinen anderen Führer. Wer nicht essen will, bevor ihm bewiesen, dass dies ihn ernährt, wer nichts unternehmen will, bevor er weiss, dass es gelingt, der kann nichts anderes tun, als still zu sitzen und umzukommen." 93) Daher ist es notwendig, sich häufig mit Wahrscheinlichkeit zu begnügen, eine Lehre, die sowohl für Butler, als auch für Newman von grösster Bedeutung wurde.

Wahrscheinlichkeit ist für Locke "Wahrheitsähnlichkeit"; wahrscheinlich ist ein Satz, für dessen Wahrheit Gründe (wenn auch keine zwingenden Beweise) vorliegen. Die Zustimmung, die man einem solchen Satze gibt, nennt Locke Glaube ("belief"), Zustimmung ("assent") oder Meinung ("opinion") 94). Er gebraucht die drei Ausdrücke im gleichen Sinne.

Wie es für Locke Grade des Wissens und damit der Gewissheit gibt, so auch Grade der Wahrscheinlichkeit und damit der Zustimmung. Je klarer das Wissen, umso höher die Gewissheit, je grösser die Wahrscheinlichkeit, umso fester die Zustimmung. Eine festere Zustimmung zu geben, als die Gründe rechtfertigen, ist nicht nur unlogisch, sondern auch unmoralisch. Dennoch ist nichts häufiger als dies, da der Mensch gern vorgibt, zu wissen, wo er in Wirklichkeit nur eine Meinung vertritt 95).

Der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit ist gegeben, wenn der "general consent of all men, in all ages, as far as it can be known", mit der eigenen fortgesetzten und ausnahmslosen Erfahrung übereinstimmt. Hierher gehört die Wahrscheinlichkeit der Naturgesetze. Der nächste Grad der Wahrscheinlichkeit ist gegeben, wenn der einzelne Fall von vielen,

93) Essay IV, 14 § 1

94) "Probability is likeliness to be true, the very notation of the word signifying such a proposition, for which there be arguments or proofs to make it pass, or be received for true. The entertainment the mind gives this sort of propositions is called belief, assent, or opinion, which is the admitting or receiving any proposition for true, upon arguments or proofs that are found to persuade us to receive it as true, without certain knowledge that it is so." Essay IV, 15 § 3

95) Essay IV, 19 "Of Enthusiasm"

unverdächtigen Zeugen berichtet wird; mit ihr muss sich die Geschichtswissenschaft begnügen. Schliesslich gibt es Wahrscheinlichkeit auch in Dingen, die der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich sind; hier werden die Gründe für die Wahrscheinlichkeit der Analogie (=Ähnlichkeit) entlehnt 96).

Newmans Zustimmungslehre unterscheidet sich von der Lockes in wesentlichen Punkten. Er definiert die Zustimmung als "absolute Annahme eines Satzes ohne Bedingung" oder als "die geistige Behauptung eines verständlichen Satzes, als einen Akt des Intellekts, unmittelbar, absolut, in sich vollständig, unbedingt, frei, jedoch ohne einen Apell an Argumente zu verweigern, und - wenigstens in vielen Fällen - unbewusst geübt" 97). Entscheidend ist die Betonung des "unbedingten" Charakters der Zustimmung im Gegensatz zum bedingten Charakter der Folgerung, ein Gegensatz, auf dem die ganze "Grammar of Assent" aufgebaut ist. Unbedingt ist die Zustimmung, weil sie von vorhergehenden Beweisgründen unabhängig ist, wie Newman in scharfem Gegensatz zu Locke betont.

Da die Zustimmung unbedingt ist, ist es unsinnig, von "Graden der Zustimmung" zu sprechen: "Wir könnten ebenso gut von Graden der Wahrheit wie von Graden der Zustimmung sprechen" 98). Newman deckt den Widerspruch in der Lehre Lockes auf, der darin liegt, dass dieser einerseits fordert, man dürfe keinem Satz mit grösserer Gewissheit zustimmen, als die Beweise zulassen, andererseits aber zugibt, dass es Wahrscheinlichkeiten gebe, die unseren Glauben fast zur Gewissheit erhöhen 99). Hier zeigt sich, dass Locke dem Druck der Tatsachen, der Konstitution der menschlichen Natur, nicht völlig ausweichen konnte. Ist es

96) Essay IV, 16 "Of the degress of assent"

97) GA II, p.13 (11): "Assent is in itself the absolute acceptance of a proposition without any condition." GA VI, 2 p.188 (142): "I have been considering assent as the mental assertion of an intelligible proposition, as an act of the intellect direct, absolute, complete in itself, unconditional, arbitrary, yet not incompatible with an appeal to argument, and at least in many cases exercised unconsciously."

98) GA VI, 1 p.174 (131)

99) GA VI, 1 p.159-166 (120-124)

doch so, dass die Zustimmung manchmal trotz starker und überzeugender Gründe nicht gegeben wird, wie umgekehrt, dass sie erfolgt, obwohl die Gründe einer streng logischen Prüfung nicht standhalten. So kommt Newman zu seiner - für das Verständnis der "Grammar of Assent" so ungemein wichtigen - Unterscheidung von "certitude" und "certainty." "Certitude" ist genau das, was Locke mit dem Terminus "certainty" meint, sie ist "ein geistiger Zustand", wogegen Newman mit "certainty" eine Qualität von Sätzen meint 100). "Certitude" gehört auf die Seite der Zustimmung; "certainty" auf die Seite der Folgerung. Präziser gesprochen: Gewissheit (certitude) und Zustimmung (assent) sind für Newman identisch. Ist die Zustimmung eine einfache (simple assent), d. h. wird sie unreflektiert geübt, so kann man freilich von Gewissheit nur im materiellen Sinn sprechen (material certitude); die eigentliche Gewissheit ist nur die der reflexen Zustimmung (complex or reflex assent); sie findet ihren Ausdruck im "Ich weiss, dass ich weiss."

Nach dieser unumgänglichen terminologischen Klärung können wir zum Wesen der Sache vorstossen. Zustimmung folgt nicht automatisch auf Folgerungen, sie ist nicht "Echo der Folgerung" 101), sie ist vielmehr Annahme der Wahrheit durch den Menschen, ein "freier, personaler Akt" 102).

Das Problem der Zustimmung steht im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von "Reason" und "Faith".

Bevor Locke diese Frage zu beantworten sucht, definiert er:

Reason = the discovery of the certainty or probability of such propositions or truths, which the mind arrives at by deduction made from such ideas, which it has got by the use of its natural faculties; viz. by sensation or reflection.

100) GA IX p. 344 (262): "Certitude is a mental state : certainty is a quality of propositions."

101) OUS, Preface to the third edition, XVI: "Certitude = an assent without doubt". GA VII, 1 p. 210 (159): "Complex assent = certitude";

102) GA VI, 1 p. 166 (125)

103) GA VI, 1 p. 172 (130): "Assent is the acceptance of truth." GA VII, 2 p. 232 (176): "Assent is an act of the mind.... It is a free act, a personal act."

Faith = the assent to any proposition, not thus made out by the deductions of reason, but upon the credit of the proposer, as coming from God, in some extraordinary way of communication. This way of discovering truths to men, we call revelation. 104)

Aus dem Wortlaut der Definitionen ersehen wir, dass hier nicht die Vernunft als Vermögen gemeint ist, ebensowenig wie das Vermögen zu glauben, sondern die Akte der Vernunft und des Glaubens.

Die entsprechenden Definitionen Newmans lauten:

"By the exercise of Reason, indeed, is properly meant
any process or act of the mind, by which, from
knowing one thing it advances on to know another." 105)

"Faith is properly an assent, and an assent without
doubt, or a cortitude." 106)

Newmans Definition der Vernunft unterscheidet sich wenig von der Lockes; auch betont er in der "Grammar of Assent", dass er mit dessen Ausführungen über das Denken (reasoning) und den Beweis (proof) völlig übereinstimme 107).

Ebenso ist beider Definition des Glaubens in vielem vergleichbar. Für beide ist die Zustimmung (assent) das genus proximum, und - wenn man andere Newmanstellen heranzieht - die Zustimmung auf das Zeugnis eines Anderen hin die differentia specifica 108). Ein wesentlicher Unterschied allerdings liegt darin, dass der Glaubensakt für Locke die Zustimmung zu einem Satz (proposition) ist, für Newman aber die Zustimmung zu einer Wirklichkeit, was für ihn gerade das Gegenteil von jener ist 109).

104) Beide Definitionen finden sich im Essay IV, 18 § 2.

105) OUS XII, § 2 p. 223; Preface p. XI

106) Preface zu OUS p. XVI

107) GA VI, 1 p. 162 (122)

108) "Faith simply accepts testimony" OUS X, § 8 p. 180

109) "Faith is an acceptance of things as real" OUS XI, § 9 p. 207.

Glaube ist, nach Newman, ein real assent, nicht aber ein notional assent.

Nachdem die Begriffe geklärt sind, kommt es darauf an, ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Dieses stellt sich nach Locke folgendermassen dar:

- 1) Die Vernunft ist die Voraussetzung des Glaubens: "Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung, wodurch der ewige Vater des Lichts und die Quelle alles Wissens der Menschheit den Anteil an der Wahrheit gewährt, den er in den Bereich ihrer natürlichen Vermögen gelegt hat; die Offenbarung ist die natürliche Vernunft, erweitert durch eine Reihe neuer Erkenntnisse, die von Gott unmittelbar mitgeteilt wurden." 110)

Wir nehmen die Offenbarung im Glauben an. Das bedeutet eine Erweiterung unserer Erkenntnis, die aber nur deshalb möglich ist, weil uns Vernunft und Sinne bereits Erkenntnis vermittelt haben 111).

- 2) Die Vernunft ist Richter über die Offenbarung.

- a) Über die Tatsächlichkeit: "Alles, was Gott geoffenbart hat, ist sicherlich wahr, und kein Zweifel daran ist möglich. Das ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens: aber ob etwas göttliche Offenbarung ist oder nicht, darüber hat die Vernunft zu entscheiden (to judge)." 112)

- b) Über den Inhalt: "Wir sind nicht verpflichtet, das Gegenteil von einem klaren und evidenten Vernunfturteil anzunehmen, bloss weil es sich angeblich um eine Angelegenheit des Glaubens handelt." 113) "Nur der gibt berechtigterweise seine Zustimmung - gibt sie so wie er soll - der in jedem Falle glaubt oder nicht glaubt, wie die Vernunft es gebietet." 114)

- c) Über die Auslegung: Die Vernunft hat zu entscheiden, "was die Worte, in denen die Offenbarung überliefert ist, bedeuten." 115) Zusammenfassend sagt Locke: "Daher ist in allen Dingen, in denen wir volle Evidenz durch unsere Vorstellungen und durch solche Prinzipien der Erkenntnis, wie ich sie oben erwähnt habe, besitzen,

110) Essay IV, 19 § 4

112) Essay IV, 18 §10

114) Essay IV, 17 §24

111) Essay IV, 18 §3

113) Essay IV, 18 §6

115) Essay, IV, 18 §8

die Vernunft der eigentliche Richter; die Offenbarung kann, wenn sie mit ihr übereinstimmt, ihre Urteile bestätigen, aber nicht ungültig machen." 116)

- 3) Die durch die Vernunft gewonnene Gewissheit ist höher als die durch den Glauben gewonnene: "Jede Wahrheit, die wir durch Betrachtung unserer eigenen Vorstellungen erkennen, ist gewisser, als uns je eine Wahrheit gewiss sein kann, die uns durch überlieferte Offenbarung vermittelt wurde." 117) "Die Gewissheit, dass etwas Offenbarung ist, ist immer geringer als die Gewissheit, die von den Sinnen kommt." 118)

Newman widerspricht Locke in allen drei Punkten:

- 1) Die Vernunft ist zwar in der logischen, nicht aber in der psychologischen Ordnung "früher" als der Glaube. Der Glaube ist wohl "einer logischen Begründung fähig", ist jedoch "im glaubenden Einzelnen nicht notwendig oder für gewöhnlich auf Argumentation gegründet" 119). Der Mensch stellt nicht zuerst Vernunftüberlegungen an, um dann zu glauben, der Akt des Glaubens ist vielmehr "für sich stehend, elementar und in sich vollständig; er hängt von keinem vorhergehenden geistigen Vorgang ab" 120). Newman betont hier für den Glaubensakt im besonderen, was er von der Zustimmung im allgemeinen aussagt: dass er "unbedingt", d.h. von vorhergehenden Beweisen unabhängig ist. In diesem Sinn ist der Glaube weder eine Folge noch eine Erweiterung des von der Vernunft Vorgelegten, sondern etwas unvergleichlich Neues.

Gerade darum ist der Glaube auch nicht das Privileg weniger Gebildeter, sondern das Vorrecht aller Menschen. Es ist eben, so betont Newman gegen Locke, nicht unmoralisch, eine festere Zustimmung zu geben als die Gründe rechtfertigen, ja kann es gar nicht sein, weil die Zustimmung von den Gründen unabhängig ist. Locke würde, so meint Newman, diese Lehre wohl "irrational" nennen - aber sie entspricht den Gegebenheiten der menschlichen Natur 121).

116) Essay IV, 18 § 6

118) Essay IV, 18 § 4

120) OUS XI, § 1 p. 202

121) GA VI, 1 p. 159-164 (120-124)

117) Essay IV, 18 § 4

119) Devel. 329 EL 334

Schliesslich beruft sich Newman in der Neuauflage des *Development* von 1878 auch auf die traditionelle Lehre und führt u.a. Texte von Origines, Augustinus und Thomas an. Nach Augustinus ist es nicht notwendig, dass die Vernunft die Wahrheit entwirre, ehe man glaube, nach Thomas müssen wir nicht nur die Dinge glauben, die über der Vernunft sind, sondern auch jene, die durch die Vernunft erkannt werden können, was nach Locke völlig unsinnig ist. 122)

2) Newman stellt der Lehre Lockes vom Richteramt der Vernunft seine Lehre von der Suprematie des Glaubens gegenüber. Der Glaube ist die "absolute Annahme des göttlichen Wortes, im Gegensatz zu den Informationen der Sinne und des Verstandes, wenn solche vorhanden sind" (Newman denkt hier offenbar vor allem an die Wunder). 123)

3) Nach Newman ist es, wie wir gesehen haben, unsinnig, von "Graden" der Gewissheit zu sprechen. An Lebendigkeit aber ist die Zustimmung in religiösen Dingen der Zustimmung zu Sätzen, die die Vernunft vorlegt, überlegen. Denn hier stehen wir Wirklichkeiten gegenüber und nicht trockenen Begriffen und geben daher eine reale und nicht nur eine begriffliche Zustimmung.

Als reale Zustimmung gründet der Glaube im Zentrum der Person. Dazu kommt, dass er nicht das Verhältnis meiner Person zum Zeugnis als solchem ist, sondern zu dem, der Zeugnis gibt. Glaube ist eine "loyalty towards persons" 124); letztlich bezieht er sich auf Gott, auf den jedes menschliche Glaubenszeugnis sich beruft. Mit den Worten Przywaras: "Glauben ist nicht ein Verhältnis zu Beweisen, sondern zu Personen und darum göttlicher Glaube die "Übergabe der Vernunft" (surrender of reason) - *captivare intellectum in obsequium fidei*". 125)

122) Augustinus. *De utilitate credendi*, Init.;

Thomas von Aquin, S.th. 2 II, q.2 a.4; "Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt." Dazu Locke, *Essay IV*, 18 § 4

123) *Devel.* 325 El 329

124) *Norfolk-letter*. Diff II,

125) *GA VI*, 1 p. 164 (123)

Zusammenfassend können wir sagen, dass Newman - trotz mancher Anregungen und Übernahmen im einzelnen - in entscheidenden Punkten gegen Locke steht. "His animus, I fear, must be understood as hostile to the doctrine I am going to maintain" 126). Locke ist der erste Vertreter des Rationalismus, der später in England (und nicht nur dort!) so weiter Verbreitung gefunden hat; jenes Rationalismus, den Newman definiert als "die Anwendung der Vernunft anstatt des Glaubens in Sachen des Glaubens" 127) und den er so entschieden bekämpft.

5

Shaftesbury

"Von allen Formen der Schönheit, die der "Virtuoso" sucht, der Dichter preist, der Musiker verherrlicht, der Architekt und jeder andere Künstler schildert oder gestaltet, sind die köstlichsten, gewinnendsten und hinreissendsten diejenigen, für die das Leben und die Leidenschaften Vorbild waren. Nichts ergreift das Herz so wie das, was aus seinem Selbst und aus seiner eigenen Natur stammt, wie die Schönheit der Gefühle, die Anmut der Bewegungen, die Wandlung der Charaktere, die Vielfalt und Harmonie des menschlichen Geistes. Diese philosophische Einsicht kann uns auch eine Romanze, ein Gedicht, oder ein Spiel vermitteln... Lasst Dichter oder Musiker, wenn sie können, diese Kraft der Natur verleugnen oder dieser sittlichen Zaubermacht widerstehen... Jeder ist ein "Virtuoso" in höherem oder geringerem Mass; jeder sucht die Schönheit in dieser oder jener Form. Das venustum, das honestum, das decorum der Dinge wird sich seinen Weg erzwingen... Die natürlichste Schönheit in der Welt ist die Rechtschaffenheit und sittliche Wahrheit; denn alle Schönheit ist Wahrheit" 128).

Nicht viel mehr als zwanzig Jahre liegen zwischen dem Erscheinen des Essays (1690) und der Characteristics (1711), und doch: Kann man sich

126) GA VI, 1 p. 164 (123)

127) Devel. 191 EL 192

128) Aus den Characteristics, zitiert von Newman in Idea I, VIII, 7 p. 197 f (175 f)

einen grösseren Gegensatz denken als Lockes nüchterne, beinahe hausbackene Art und Shaftesburys Enthusiasmus? Es ist ein Gegensatz, der nicht nur den Stil der beiden Denker prägt, die - wenn auch einer verschiedenen Altersgeneration angehörig - an der Schwelle zum grossen Jahrhundert der englischen Geistesgeschichte stehen, der vielmehr ihre ganze Philosophie kennzeichnet. Während Lockes Denken um reason und sensation, um knowledge und evidence, um probability und truth kreist, spricht Shaftesbury lieber von nature und Deity, moral sense und taste, beauty und harmony. Es interessiert ihn weniger, was der Mensch ist - "a reasoning animal" -, als was er sein soll - ein "Virtuoso": einer, der aus seinem Leben ein Kunstwerk macht.

Newman hat im achten seiner Dubliner Universitätsvorträge zugleich eine glänzende Charakteristik und eine scharfe Kritik Shaftesburys gegeben. Newman vergleicht in diesem Vortrag, der den Titel "Knowledge and Religious Duty" trägt, die "Religion of civilized times, of the cultivated intellect, of the philosopher, scholar, and gentleman" mit der geoffenbarten Religion, die in hervorragender Weise eine Religion des einfachen Mannes (a popular religion) ist (129). Der Religion des kultivierten Geistes fehlt das eigentlich religiöse Prinzip, nämlich der Glaube; (130) daher läuft der Vortrag auf einen Vergleich der rein natürlichen und der christlichen Ethik hinaus. Newman behauptet nicht, dass beide unvereinbar miteinander sind; er behauptet auch nicht, dass es so etwas wie einen christlichen Gentleman nicht geben könne, nennt er doch selbst Franz von Sales als Beispiel für einen solchen. Er möchte seine Zuhörer - die Gebildeten Irlands - nur davor warnen, die christlichen Ethik mit der natürlichen zu verwechseln und ihnen zeigen, dass die natürliche Ethik die christliche zum Teil unterstützt, zum Teil aber auch ihr entgegenarbeitet.

Als Beispiel für einen Menschen, der es in der natürlichen Ethik zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht hat, nennt Newman Kaiser Julian; dagegen ist Lord Shaftesbury jener Philosoph, der sie in vollendeter Weise dargestellt hat.

129) Idea I. VIII, 2 p. 181-184 (161-163)

130) Idea I, VIII, 4 p. 190 (169)

Charakteristisch für die Ethik Shaftesburys ist ihre Verbindung mit der Ästhetik. Daher ist "Tugend für ihn nur eine Art der Schönheit", 131) besteht sie doch "in einer gewissen richtigen Disposition, oder der wohlproportionierten Einstellung eines vernünftigen Geschöpfes zu den Gegenständen der Moral, nämlich Recht und Unrecht." 132) Der Mensch soll die Tugend um ihrer selbst willen lieben; die Qualität der Tugend, die die Liebe entzündet, ist die Schönheit." 133) Dagegen ist das Laster hässlich; darum ist es nicht zu beweinen, sondern zu verlachen. Nur das Hässliche ist ja lächerlich, und der Spott bringt bekanntlich nach Shaftesbury die Wahrheit an den Tag 134) - wir wissen, dass ihm hierin Voltaire gefolgt ist.

Wenn die Tugend nur eine Art der Schönheit ist, so ist das Prinzip, das bestimmt, was tugendhaft ist, nicht das Gewissen, sondern der Geschmack. "Nach all' dem ist es nicht nur, was wir ein Prinzip nennen, was den Menschen zum Handeln bestimmt, sondern ein Geschmack... Selbst das Gewissen, wie es religiöser Schulung zu verdanken ist, wird, wie ich fürchte, nur eine schlechte Figur machen, wo dieser Geschmack verdorben ist." 135) Shaftesbury gibt diesem Geschmack den Namen *moral sense*.

Newman bestreitet nicht, dass dies "in einem gewissen Sinne" wahr ist - aber es ist nicht die ganze Wahrheit. "Das Gewissen ist ganz sicherlich ein *moral sense*, aber es ist mehr; ebenso ist das Laster eine Verunstaltung, aber es ist - im tieferen Sinn - böse." 136) Newman hat den Begriff des *moral sense* von Shaftesbury übernommen und ihm einen Platz in seinem System gegeben, allerdings in einem vertieften Sinne. Aber der *moral sense* ist für ihn nur ein Aspekt des Gewissens; das Gewissen ist aber auch unter einem anderen Aspekt zu betrachten, nämlich als *sense of duty*. Es legt dem Menschen die Verpflichtung auf, gut zu handeln, andernfalls er dafür zur Rechenschaft gezogen wird. Der *sense*

131) Idea I, VIII, 7 p. 198 (176)

132) Virtue, book I, part III, sec 1; Char. I, 258

133) Idea I, VIII, 7 p. 197 (175)

134) Wit and Humour; Char. I, 43 ff

135) Misc. III, ch. II; Char. II, 265

136) Idea I, VIII, 8 p. 200 (178)

of duty schliesst eine Sanktion ein und das erfüllt den Menschen mit Furcht. Shaftesbury kämpft gegen die Lehre von Belohnung und Bestrafung an; zumindest behauptet er, diese dürften keine Motive des Handelns sein. Vor allem ist die Furcht nach ihm ein unwürdiges Motiv. 137). Newman bestreitet wiederum nicht, dass die Furcht allein keine sittliche Besserung bewirken kann 138). Während jedoch Shaftesbury sagt: "Ehrfurcht und Schrecken vor der Gottheit haben, schliesst - von sich aus - nicht das Gewissen ein" 139), kehrt Newman den Satz um und sagt: Das Gewissen schliesst Ehrfurcht und Schrecken vor der Gottheit ein, freilich auch die Liebe zum persönlichen Gott 140).

Worauf es Newman aber besonders ankommt: die Furcht trägt den Menschen über sich selbst hinaus. "Furcht setzt eine Gesetzesübertretung voraus, und ein Gesetz wiederum einen Gesetzgeber und Richter; dagegen geht die Tendenz der intellektuellen Bildung darauf, die Furcht im Selbstvorwurf aufgehen zu lassen, und der Selbstvorwurf wird nur vom Sinn für das Schickliche gelenkt und begrenzt." 141)

Hier zeigt sich uns der letzte und fundamentalste Unterschied zwischen der Ethik Newmans und der Shaftesburys: nach Newman wird der Mensch (von Gott) verpflichtet, sittlich zu handeln, nach Shaftesbury verpflichtet er sich selbst dazu. Nach Newman ist der Richterspruch des Gewissens "Echo der Stimme Gottes", nach Shaftesbury der Richterspruch des besseren, sich selbst beherrschenden Ich über das schlechtere, von Trieben gelenkte: "Ein Gerichtshof, so grausam wie die Inquisition, muss, so scheint es, in uns errichtet werden, wenn wir jene Gleichheit der Meinung erstreben, die notwendig ist, um unsere Willensentschlüsse festzuhalten und Tag für Tag den gleichen Geist zu bewahren." 142)

Wer sollte auch - nach Shaftesbury - den Menschen anders richten als er selbst? Die Gottheit etwa? Aber sie ist ja nichts anderes als die Natur. An

137) So etwa *Virtue*, book I, part III, sec 3; *Char.*I, 267; von Newman zitiert in *Idea* I, VIII, 7 p. 196 f (174 f)

138) *Idea* I, VIII, 8 p. 200 (178)

139) *Virtue*, book II, part II, sec 1; *Char.*I, 305

140) *GA* V, 1 "Belief in One God", p. 101 ff (77 ff)

141) *Idea* I, VIII, 5 p. 191 (169 f)

142) *Soliloquy*, part I, sec 2; *Char.*I, 122

diese kann man zwar Hymnen richten - "O glorious Nature!" - aber von ihr einen Richterspruch zu erwarten, hiesse ihr eine Allwissenheit und Allmacht zuschreiben, die sie nicht besitzt.

6

Joseph Butler

Joseph Butler war dem "Virtuoso" Shaftesburys denkbar unähnlich: ersah seine Lebensaufgabe nicht darin, seinen Geschmack zu bilden, sondern seine Pflicht zu tun; und wenn er für etwas persönliche Vorliebe besass, so für Betrachtung und philosophische Spekulation. Er lebte das Leben eines Mönchs, auch als er später - ohne sein Zutun - zu hohen Würden emporstieg, im Jahre des Erscheinens seiner "Analogie" zum "clerk of the closet of Queen Caroline", später zum Bischof von Bristol, zum Dekan von St. Paul's in London und schliesslich zum Bischof von Durham. Seine aszetische Lebensweise erschien den Zeitgenossen, die mehr den Freuden der Jagd und den Koketterien der Liebe zuneigten (wir befinden uns im Zeitalter des Rokoko) verdächtig; als man ihn überdies beim Lesen der Heiligenleben "ertappte", schien das Rätsel gelöst: er war ein heimlicher Papist.

Auch die Philosophie des 1692 geborenen, 1751 gestorbenen, nimmt sich in ihrer Zeit fremd aus. Wohl korrespondiert er als junger Mensch (1713) mit Clarke, wohl lässt sich in dem einen oder anderen Punkte eine Abhängigkeit von Shaftesbury nachweisen. Aber seine eigentliche Begabung lag anderswo; sie führte ihn weit von den genannten Denkern weg. Das zeigt sich schon in den 1726 veröffentlichten Predigten, noch mehr in der 1736 erschienenen Analogie, seinem Hauptwerk (der volle Titel lautet: "The Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature."). Sie ist gegen den herrschenden rationalistischen Deismus gerichtet. "Warum", so fragt er, "akzeptiert ihr die natürliche Religion trotz ihrer Schwierigkeiten und lehnt die geoffenbarte wegen der gleichen Schwierigkeiten ab?" Wir sehen, dass das Argument ein negatives ist: der Gegner wird der Inkonsequenz beschuldigt. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir die Argumentation Butlers genauer untersuchen.

Butler war 1714 - auf Empfehlung Clarkes - als "commoner" ins Oriel College in Oxford aufgenommen worden - schon deshalb schaute Newman voller Verehrung zu ihm auf. Kurz nachdem er Fellow in eben demselben College geworden war, las er dessen "Analogie". Er selbst berichtet darüber: "Ich glaube, es war um diese Zeit (1823), dass ich Bischof Butlers Analogie las, deren Studium wie für so viele andere, so auch für mich, einen neuen Zeitabschnitt der religiösen Überzeugungen einleitete. Die Betonung einer sichtbaren Kirche, des Orakels der Wahrheit und Musters der Heiligkeit, der Pflichten der äusseren Religionsausübung und des historischen Charakters der Offenbarung, sind Kennzeichen dieses grossen Werkes, die dem Leser sogleich auffallen. Wenn ich meinerseits versuche, zu bestimmen, was ich vor allem dabei gewonnen habe, so finde ich zwei Punkte, mit denen mich eingehender zu beschäftigen ich in der Folge Gelegenheit habe; es sind die Prinzipien, die einem grossen Teil meiner Lehre zugrunde liegen. Erstens: Die Vorstellung einer Analogie zwischen den verschiedenen Werken Gottes führt zu dem Schluss, dass das weniger bedeutende System heilsökonomisch oder sakramental mit dem wichtigeren verbunden ist, und das letzte Ergebnis dieses Schlusses ist die Theorie, zu der ich als Knabe neigte, nämlich die Unwirklichkeit der materiellen Erscheinungen. In dieser Zeit machte ich noch nicht den Unterschied zwischen der Materie selbst und ihren Erscheinungen, die so notwendig und so offensichtlich bei der Erörterung des Gegenstandes ist. Zweitens: Butlers Lehre, dass Wahrscheinlichkeit die Führerin im Leben sei, führte mich, wenigstens unter dem Einfluss einer Lehre, mit der ich einige Jahre später bekannt gemacht wurde, zu der Frage der logisch-zwingenden Kraft des Glaubens, über die ich soviel geschrieben habe. So führe ich zwei Prinzipien meiner Lehre auf Butler zurück, wegen denen wir sowohl Phantasterei als auch Skeptizismus zur Last gelegt wurden." 143)

Gehen wir zunächst den beiden von Newman angeführten Lehren nach, in denen er sich am stärksten von Butler beeinflusst glaubt.

Analogie oder Ähnlichkeit ("likeness") besteht nach Butler "zwischen jenem System von Dingen und Fügung von Vorsehung, wovon wir durch Offenbarung, und jenem System von Dingen und Fügung von Vorsehung,

wovon wir durch Erfahrung und Vernunft wissen, d.h. dem bekannten Lauf der Natur" 144). Wir sehen auf den ersten Blick, dass der Analogiebegriff Butlers nicht mit dem der "analogia entis" des Mittelalters gleichzusetzen ist; er ist vielmehr der Theologie der Väter entlehnt. Butler bezieht sich ausdrücklich auf Origenes, dessen Schriftauslegung vom Analogieprinzip ausgeht, weshalb er auch - wie nach ihm Butler - sagen kann: "Wer daran glaubt, dass die Schrift vom Schöpfer der Natur ausging, wird in ihr die gleichen Schwierigkeiten erwarten, die im Wesen der Natur gefunden werden." 145)

Bei näherem Zusehen ergibt sich, dass Butlers Lehre von mehreren unausgesprochenen Voraussetzungen ausgeht und dass seine Analogie eigentlich eine mehrfache ist. Butler nimmt nämlich an, dass jene Erkenntnisse, zu denen wir durch Vernunfttätigkeit kommen, völlig in Einklang stehen mit jenen, zu denen wir durch Erfahrung gelangen. Demnach besteht eine Analogie zwischen den Wahrheiten, die wir durch die Vernunft, und jenen, die wir durch die Erfahrung erfassen. Das ist eine Erweiterung des Analogiebegriffs des Origenes, die nur aus den Voraussetzungen des englischen 18. Jahrhunderts verständlich ist.

Abstrakte Erwägungen und Erfahrungsgegebenheiten führen zur Erkenntnis der Existenz Gottes, die Butler, wie er schon in seiner Einleitung sagt, als gegeben annimmt 146). Abstrakte Erwägungen führen zur Erkenntnis der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, wie er in dem ersten Kapitel "Of a future life" ausführt.

Soweit geht Butler mit seinen Gegnern, den Deisten, einig. Die aus Erfahrungsgegebenheiten und Vernunftüberlegungen aufgebaute sogenannte "Naturreligion" wird auch von ihnen anerkannt. Nun erst, vom zweiten Kapitel an, entwickelt Butler sein eigenes "argument from analogy". "Es muss", so wendet er sich an seine Gegner, "erlaubt werden, abstrakte Überlegungen mit der Beobachtung von Tatsachen zu verbinden, und von solchen bekannten Tatsachen her andere zu erschliessen, die ih-

144) Butler's Works I, 6

145) Ib. I, 5 Zitat aus Origenes, Philcal., Ed. Cant. p. 23

146) Ib. I, 7. Vgl. dazu auch die Korrespondenz mit Clarke, II, 429-464

nen ähnlich sind." 147) Butler schliesst von der uns bekannten Natur auf die Übernatur, die jener ähnlich sein muss, weil sie vom gleichen Schöpfer stammt. Da die Natur der Vernunft unauflösliche Rätsel aufgibt, ist zu erwarten, dass auch die Offenbarung ihr Schwierigkeiten bereitet. Es gehört zu den täglichen Beobachtungen des Lebens, dass Unschuldige für die Vergehen Anderer leiden müssen, dass etwa die Söhne die Fehler der Väter büssen müssen - warum sollte es dann undenkbar sein, dass der Sohn Gottes die Schuld des Menschengeschlechtes auf sich nimmt und dafür in den Tod geht? Butler schliesst daraus, dass niemand berechtigt ist, die Offenbarung abzulehnen, weil sie über sein Begreifen geht.

Eine solche Argumentation ist natürlich nur bei diesem bestimmten Gegner wirksam; bei jedem anderen müsste Butler zunächst die Richtigkeit seiner eigenen Voraussetzungen beweisen. Darüber ist sich Butler vollkommen im klaren 148) - ebenso aber auch Newman, der, wenn er auf das Argument Butlers zurückgreift, es ganz anders anwendet, weil er eben ganz andere und viel radikalere Gegner hat als dieser.

Newman hat sich über die Methode Butlers sehr genau Rechenschaft gegeben. Er schreibt: "Das Argument von der Analogie ist hauptsächlich negativ, aber ein Argument, das beweisen will, muss positiv sein. Butler beweist durch sein berühmtes Argument nicht, dass das Christentum wahr ist, sondern er beseitigt ein grosses Hindernis von prima facie Charakter, auf die Beweise des Christentums zu hören. ... In einem gewissen Sinn freilich kann man von der Analogie sagen, dass sie ein positives Argument liefere, obwohl das nicht ihr erster und unmittelbarer Zweck ist. Das Zusammenfallen zweier Zeugnisse, die unabhängig voneinander einen übereinstimmenden Bericht geben, ist ein Argument für deren Wahrheit; die Ähnlichkeit (likeness) zweier Wirkungen spricht für dieselbe Ursache in beiden Fällen." 149) Aus der zweiten Oxforder Universitätspredigt erfahren wir, was damit im einzelnen gemeint ist. Die beiden

147) Butler's Works I, 7

148) Das beachtet auch Leslie Stephen in seinem Kapitel über Butlers Analogie (English Thought I, 278-308) zu wenig. Dadurch macht er sich die Auseinandersetzung mit Butler doch allzu leicht.

149) GA Note II p. 497 f (380 f)

Systeme der Offenbarungs- und der Naturreligion "stimmen darin überein, dass sie die gleichen Grundlehren verkünden, d.h. sie sind zwei unabhängige Zeugnisse in ein- und derselben Frage; ein Argument, das in Bischof Butlers "Analogy" implicite enthalten, wenn auch nicht förmlich ausgeführt ist." 150)

Das Argument Butlers beweist also, insofern es ein negatives ist, nicht die Wahrheit des Christentums, sondern die Unhaltbarkeit des Deismus. Nur insofern es ein positives ist, führt es auch zum Erweis der Wahrscheinlichkeit des Christentums.

Das (negative) Argument der Analogie führt nach Butler zur Erkenntnis, dass es keinen konsequenten Standpunkt zwischen Atheismus und Christentum gibt. Nach Newman führt es noch weiter: "In wirklicher, wahrer Philosophie ist kein Medium zwischen Atheismus und Katholizismus, und ein vollkommen konsequenter Geist muss, unter den Umständen, unter denen er sich hienieden findet, entweder den einen oder den anderen annehmen." 151) Wenn Newman nun weiter gefragt wird, warum er sich für die eine Alternative entscheidet, so antwortet er: "Ich bin Katholik kraft meines Glaubens an Gott, und ... ich glaube an einen Gott, weil ich an mich selbst glaube, denn nach meinem Empfinden ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an Seine Existenz zu glauben, der als ein persönliches, alles sehendes und alles beurteilendes Wesen in meinem Gewissen lebt." 152) Hier sehen wir, dass Newman weit davon entfernt ist, "sich auf das Argument von der Analogie zu beschränken" 153), dass er vielmehr daran geht, ein neues positives Argument aufzubauen, ein Argument, das nicht schon die Existenz Gottes zur Voraussetzung hat, sondern diese erst beweist. Wir sehen, dass die philosophische Fragestellung Newmans eine grundsätzlichere ist als diejenige Butlers.

150) OUS II, § 25 p. 31

151) Apol 198

152) Apol 198

153) GA Note II p. 497 (380)

Es wurde gesagt, dass das Argument von der Analogie, insofern es ein positives ist, zur Wahrscheinlichkeit des Christentums führt. Eine solche "probable evidence" ist der "demonstrative evidence" entgegengesetzt. "Probable evidence", so sagt Butler im Anschluss an Locke, "is essentially distinguished from demonstrative by this, that it admits of degrees and of all variety of them, from the highest moral certainty, to the very lowest presumption." 154) Zu einer "demonstrative evidence" können wir in den apriorischen Wissenschaften, etwa in der reinen Mathematik, gelangen; in allen anderen Fragen haben wir uns - als endliche Wesen - mit einer "probable evidence" zu begnügen. Die grössere Wahrscheinlichkeit entscheidet die meisten spekulativen Fragen; in praktischen Angelegenheiten legt sie uns sogar die absolute und formelle Verpflichtung auf, nach ihr zu handeln. So stellt Butler seinen berühmten Satz auf: "Probability is the very guide of life." 155) Das mag unbefriedigend sein, aber "es entspricht dem Willen und Charakter des Schöpfers der Natur, festgesetzt zu haben, dass wir auf eine Evidenz hin, wie diese, handeln sollten; ... nach der natürlichen Einrichtung und dem Lauf der Dinge müssen wir unsere zeitlichen Angelegenheiten fast fortwährend, auch in Dingen von grosser Bedeutung, auf eine Evidenz hin entscheiden, die von ähnlicher Art und ähnlichem Grad ist, wie diejenige der Religion." 156)

Im Unterschied zur Lehre von der Analogie hat Newman die Lehre von der Wahrscheinlichkeit von Butler nicht einfachhin übernommen; sie war vielmehr für ihn nur der Denkanstoss. Das Problem lautete für ihn: wie kann der menschliche Geist, trotz des Fehlens einer "demonstrative evidence" zu einer absoluten Gewissheit kommen? Das ist eine wesentliche Akzentverschiebung von der Lehre von der Wahrscheinlichkeit auf diejenige von der Gewissheit: "Mein Ziel ist praktischen Charakters, wie dasjenige Butlers in seiner "Analogie", mit dem Unterschied, dass er Wahr-

154) Butler's Works I, 1

155) Ib. I, 3. Diese Lehre wurde bereits von der akademischen Skepsis (Arkesilaos, Karneades) ausgebildet. Wie weit Butler von ihr beeinflusst ist (über Cicero?), ist schwer zu sagen, da er seine Quellen nur ganz selten angibt.

156) Butler's Works I, 349

scheinlichkeit, Zweifel, Zweckmässigkeit und Pflicht behandelt, während ich mich auf diesen Seiten - ohne die Frage der Pflicht auszuschliessen (weit davon!) - beschränken möchte auf die Wahrheit von Dingen und des Geistes Gewissheit von dieser Wahrheit." 157) An anderer Stelle schränkt Newman den Wert der Butlerschen Wahrscheinlichkeitslehre deutlich ein: "Daher kommt es, dass - da die Provinz der Gewissheit so eingeengt, und die der Meinung so ausgedehnt ist - es üblich ist, die Wahrscheinlichkeit die Führerin des Lebens zu nennen. Das ist, wennes richtig erklärt wird, auch wahr; indessen: wir dürfen nicht dulden, dass eine wahre Maxime bis zum Extrem überspannt wird; wir entfernen uns weit von der Wahrheit, wenn wir darüber vergessen, dass es ohne erste Prinzipien überhaupt keine Schlüsse geben kann, und dass die Wahrscheinlichkeit in gewissem Sinne die Existenz von Wahrheiten, die gewiss sind, voraussetzt und erfordert." 158) Newman löst das Problem durch seine, im Kapitel über Locke bereits erwähnte, Unterscheidung von "certainty" und "certitude". Auf der Seite der "certainty" (also auf seiten der Sätze) nimmt Newman wie Butler 159) eine "accumulation" von Wahrscheinlichkeiten an; auf der Seite der "certitude" (auf seiten des Geistes) dagegen absolute Gewissheit. Diese lässt (gegen Butler) keine Grade zu, sondern ist bei einer "probable evidence" die gleiche wie bei einer "demonstrative evidence". Dass der Geist zu einer absoluten Gewissheit über Sätze gelangen kann, die nur die "certainty" einer Häufung von Wahrscheinlichkeiten besitzen, hängt wiederum mit der Einbindung des Aktes der Zustimmung (unter den sich die Gewissheit einbegreifen lässt) in das Ganze der Person zusammen.

Wie wir gesehen haben, reicht der Einfluss der Butlerschen Theorien auf Newman von den Oxforder Universitätspredigten bis zur Grammar of Assent. Der Artikel "On the Analogous Nature of the Difficulties in Mathematics and those of Religion", der 1821 im "Christian Observer" er-

157) GA IX p. 344 (262)

158) GA VII, 2 p. 237 (179 f)

Das Argument findet sich bereits bei Augustinus, Contra Academicos II, 7

159) Butler spricht von einer "accumulated evidence"; Works I, 7

schien 160), zwingt freilich zu einer Überprüfung von Newmans Angabe in seiner "Apologie", er habe Butlers "Analogie" um 1823 gelesen (Newman sagt alerdings, er glaube, es sei um diese Zeit gewesen). In dieser Abhandlung zeigt Newman auf, wievielen Schwierigkeiten sich die Mathematik (womit die Wissenschaft gemeint ist, die wir heute als Physik bezeichnen) gegenübersteht und wie oft sie sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügen muss. In der Folge weist er darauf hin, dass sich analoge Schwierigkeiten auch in der Theologie finden: "Warum ist es so eingerichtet, dass der Christenglaube mehr auf einer geschichtlichen Tatsache als auf unmittelbarer Wahrnehmung von Wundern aufruht und mehr auf einen Beweis in der Erbringung von Probabilitäten als auf einen Beweisgang unmittelbarer demonstrativer Art gründet?" 161) Er schliesst daraus, dass wir berechtigt sind, in der Theologie anzuerkennen, was wir in der Physik als selbstverständlich annehmen. - Man sieht auf den ersten Blick, dass Newman die Begriffe "Analogie" und "Wahrscheinlichkeit" hier im gleichen Sinne anwendet wie Butler, dass er also dessen Werk schon um diese Zeit gelesen haben muss.

Viel entscheidender als die Lehre von der Analogie und der Wahrscheinlichkeit wurde für Newman aber Butlers Lehre vom Gewissen, obwohl er auch hier und gerade hier weit über seinen Meister hinausging. Wenn er von Butler sagt, er habe das moralische und das religiöse System miteinander verbunden 162), so stellt er damit auch für sich selbst ein Programm auf. - Butler hat seine Gewissenslehre zum ersten Male in den drei Predigten "Upon human nature" entwickelt, die in den Sammelband von 1726 als erste aufgenommen wurden. Er untersucht in ihnen zunächst, welche Prinzipien des Handelns im Menschen liegen. Zu diesen gehören - wie die Erfahrung lehrt - vor allem die Triebe, Affekte und Neigungen (appetites, passions, and affections). Von ihnen sind die Prinzipien der Selbstliebe (self-love) und des Wohlwollens gegen Andere (benevolence) zu unterscheiden. Schliesslich "findet sich noch ein Reflexionsprinzip (principle of reflection) in den Menschen, durch das sie zwischen ihren

160) Auf diesen Artikel machte Michel Willam zum erstenmal aufmerksam und übersetzte ihn teilweise in Newman-Studien III, 140 ff

161) Newman-Studien III, 143

162) GA IX, 3 p. 361 (274)

eigenen Handlungen unterscheiden, die gutheissen oder nicht ... Dieses Prinzip im Menschen, durch das er sein Herz, sein Gemüt und seine Handlungen gutheisst oder nicht, ist das Gewissen." 163)

Die Erfahrung zeigt, dass die Triebe und Affekte die stärksten unter den Prinzipien des Handelns sind. Das Tier handelt allein nach ihnen (darum werden sie auch "Instinkte" genannt). Der Mensch hat auch die Prinzipien der Selbstliebe und des Wohlwollens. Während der Trieb oder Affekt nur auf die Gegenwart gerichtet ist, beachtet die Selbstliebe auch die Zukunft; gerade dadurch enthüllt sie sich als ein im eigentlichen Sinn menschliches Prinzip und ist als solches den Prinzipien jener Vermögen übergeordnet, die wir mit den Tieren gemeinsam haben.

Wie verhalten sich nun das Reflexionsprinzip und das Prinzip der Selbstliebe zueinander?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die beiden Prinzipien zunächst in sich betrachten. Die Selbstliebe ist auf unser Interesse gerichtet, u.z. ausschliesslich auf unser Interesse in dieser Welt 164). Das Reflexionsprinzip dagegen spricht ein Urteil über uns, ein Urteil, ob wir unsere Pflicht erfüllt haben oder nicht. Butler kritisiert ausdrücklich die Nichtbeachtung dieser Autorität des Gewissens durch Shaftesbury 165). Durch dieses Prinzip ist der Mensch sich selbst Gesetz 166). Das Urteil, das er sich selbst spricht, nimmt ein höheres und wirksameres Urteil vorweg 167). In den "Sermons" betrachtet Butler diesen Urteilsspruch des Gewissens noch als einen von jenem höheren und von jeder Sanktion unabhängigen 168). In der "Analogie" wird das anders: Freude und Leid, die unseren Handlungen folgen, je nachdem sie gut oder schlecht sind, werden hier unmittelbar als Belohnung (reward) und Bestrafung (punishment) aufgefasst, die Gott dem Menschen durch dessen Natur erteilt. Gewissensspruch und Sanktion werden so aufs engste miteinander verknüpft 169). Diese charakteristische

163) Butler's Works II, 38 f

164) Butler's Works II, 71

165) Ib. II, 15 f

166) Ib. II, 67

167) Ib. II, 56

168) Ib. II, 67

169) Ib. I, 39-86

Lehre Butlers (mit den Worten Newmans: die Verknüpfung von Ethik und Religion) ist von grösster Bedeutung für Newmans Gewissenslehre geworden, hat er doch die Sanktion als wesentliches Element des Gewissensspruches bezeichnet 170).

Wir kommen auf unsere Frage zurück: Wie verhalten sich das Reflexionsprinzip und das Prinzip der Selbstliebe zueinander? Butler lässt keinen Zweifel daran, dass das Gewissen das höchste aller Prinzipien ist: "Dieses Vermögen wurde in uns zum eigentlichen Herrscher bestellt, der alle anderen Prinzipien, Affekte und Motive des Handelns regieren soll." 171) Er behauptet freilich, dass die beiden Prinzipien für gewöhnlich in eins fallen: "Das Gewissen und die Selbstliebe führen uns immer den gleichen Weg, den zu unserem wahren Glück." 172) Man hat mit Recht gesagt, dass Butler hier dem Geist des 18. Jahrhunderts, dem er sonst so mannhaft widerstand, eine unglückselige Konzession gemacht hat 173). In der Tat hat er dadurch seine Position nicht gestärkt, sondern geschwächt; ist es doch gerade die Selbstliebe - wenigstens, wenn man sie so fasst wie Butler - die die absolute Herrschaft des Gewissens gefährdet.

In der dritten und letzten der Predigten "Upon human nature" betrachtet Butler die menschliche Natur im ganzen. Die Verfassung (constitution) 174) des Menschen erschliesst sich nicht durch einen Vergleich der menschlichen Prinzipien der Stärke, sondern dem Wesen nach. "Die Vernunft, die verschiedenen Triebe, Affekte und Neigungen, die je nach dem Grad der Stärke vorherrschen, ergeben nicht jene Idee oder jenen Begriff (d. h. den vollen Begriff) der menschlichen Natur; denn jene Natur besteht in diesen verschiedenen Prinzipien, insofern sie in einem natürlichen Verhältnis zueinander stehen, indem die verschiedenen Affekte von Natur aus dem einen obersten Prinzip der Reflexion oder dem Gewis-

170) GA V, 1 Belief in one God

171) Butler's Works II, 61

172) Ib. II, 72

173) Stephen Leslie, English Thought, II, 49

174) Butler vergleicht ausdrücklich die Konstitution des Menschen mit der des Staates; wie diese hat sie verschiedene Gewalten, die einander über- und untergeordnet sind, mit einer höchsten Autorität an der Spitze (Works II, 63). Die adäquate Übersetzung von "constitution" bei Butler muss demnach "Verfassung" lauten.

sen untergeordnet sind." 175) Es ist also das Gewissen, das den Menschen zu dem macht, was er ist: "Es ist durch dieses Vermögen, das zur Natur des Menschen gehört, dass er ein moralisches Wesen ist." 176) Dass das Gewissen an Stärke den Trieben unterlegen ist, dass also im Menschen Macht und Autorität getrennt sind, ändert nichts daran. Wenn die Triebe über das Gewissen siegen, so ist das reine Usurpation. Theologisch gesprochen ist es eine Folge der Erbsünde. Hätte das Gewissen, wie es im Urzustand war, "Stärke, wie es Recht hat, hätte es Macht, wie es offenbare Autorität hat, so würde es die Welt absolut regieren." 177)

In dem, was Butler über die Prinzipien des Handelns und ihre hierarchische Ordnung, sowie über die Verfassung des Menschen, die in der höchsten Autorität des Gewissens gipfelt, sagt, folgi ihm Newman widerspruchslos. Dabei beachtet er sehr wohl, dass die Konstitution des Menschen eine von Gott gegebene ist, dass folglich von ihr erst nach dem Erweis der Existenz Gottes gesprochen werden kann. Im einzelnen wird Newmans eigene Lehre im systematischen Teil dieser Arbeit dargelegt werden.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass kein einziger englischer Denker so stark auf Newman eingewirkt hat wie Butler. Er ist ihm auch darin verwandt, dass er wie jener gegen die Hauptströmung seiner Zeit stand.

7

David Hume

Butlers "Analogie" erschien, als der Deismus seinen Höhepunkt bereits überschritten hatte. Wenige Jahre später erhob sich ein Gegner, der für jede Philosophie, die auf dem Boden des Christentums bleiben wollte, viel gefährlicher war: David Hume (sein "Treatise" erschien drei, sein "Inquiry concerning human understanding" zwölf Jahre nach der "Ana-

175) Butler's Works II, 63 ff

176) Butler's Works II, 56

177) Ib. II, 60

logie). Er griff die Grundlagen und Voraussetzungen des Butlerschen Systems an, vor allem die Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Ein Vergleich zwischen beiden fällt - zunächst - auch in anderer Hinsicht wenig günstig für Butler aus (178): Butlers schwerfällige Argumentation ist der glatten und scharfen Logik Humes in keiner Weise gewachsen (erst Newman hat die Gründe für diese scheinbare Unterlegenheit blossgelegt), und sein umständliches Englisch verblasst neben den "nachlässig-unnachahmlichen Schönheiten" der Sprache Humes, die auch Newman bewundert (179). Aber das ist auch das einzige, was Newman an Hume rühmt; von seiner Philosophie lässt er sich nicht blenden, sagt vielmehr ironisch: "Deep Hume is shallow" (180).

Am ehesten könnte man eine Verwandtschaft der Ansichten der beiden Denker in ihrer Wahrscheinlichkeitslehre vermuten. Beide gehen (1) von der Einteilung der Begründungen in demonstrative und probable aus; beide sind (2) der Meinung, es gebe im Bereich der Erfahrung nur probable Begründungen; beide sprechen daher (3) von einem Glauben an die Aussenwelt.

(1) Diese Einteilung übernehmen beide (Hume sagt es von sich ausdrücklich) von Locke (181).

(2) So sagt Hume: "Herr Locke teilt alle Begründungen in demonstrative und wahrscheinliche. In dieser Hinsicht müssen wir sagen, es sei nur wahrscheinlich, dass alle Menschen sterben müssen, oder dass die Sonne morgen aufgehen wird." (182) Ebenso läuft Newmans ganzes achttes Kapitel in der "Grammar of Assent" über die Folgerung darauf hinaus, zu zeigen, dass demonstrative Begründung nur im Bereich der formalen Logik und der reinen Mathematik, also in der rein begrifflichen Sphäre, wahrscheinliche Begründung aber im Bereich der konkreten Dinge möglich ist. - Die Be-

178) Hume und Butler werden auch von Leslie Stephen verglichen, mit deutlicher Bevorzugung des ersteren; *English Thought I*, 333 f

179) Newman zitiert Gibbons Phrase von den "careless inimitable beauties" der Sprache Humes, *Idea* 325 (282) und rechnet diesen unter die Schöpfer der englischen Sprache, *Idea* 312 (271)

180) *GA IV*, 1 p. 47 (37)

181) Vgl. dazu mein Kapitel über Locke und die in der Folge zitierten Sätze Humes und Newmans (Anm. 182 u. 184)

182) *Hume's phil. Works IV*, 67; *UmV* 70

gründung ist jedoch bei beiden völlig verschieden. Für Hume ist alle aposteriorische Erkenntnis deshalb wahrscheinlich, weil sie auf dem Kausalitätsprinzip beruht, das nur eine menschliche Denkgewohnheit darstellt, für Newman aber, weil wir die konkreten Dinge weder als einzelne noch in ihren ursächlichen Beziehungen zueinander völlig durchschauen können, wobei die objektive Gültigkeit des Kausalitätsprinzips von ihm nicht angezweifelt wird. Wenn der Mensch, dessen Erkenntnisfähigkeiten nicht dazu ausreichen, das Konkrete mit einem Blick zu durchschauen, es zu wiederholten Malen oder von verschiedenen Seiten her betrachtet, so häufen sich für ihn die Wahrscheinlichkeiten, dass sich etwas so und so verhält. Newman veranschaulicht das durch ein Bild: "Was ich meine, lässt sich am besten illustrieren durch ein Kabel, das aus einer Anzahl einzelner Drähte verfertigt ist, jeder an sich schwach, zusammen aber so stark wie eine Eisenstange." Er erläutert dieses Bild folgendermassen: "Eine Eisenstange verkörpert die mathematische oder strikte Demonstration; ein Kabel repräsentiert die moralische Demonstration, die in einer Häufung von Wahrscheinlichkeiten besteht, die einzeln nicht hinreichen, Gewissheit zu geben, zusammen genommen aber unumstösslich sind. Ein Mann, der sagte: "Ich kann einem Kabel nicht trauen, ich muss eine Eisenstange haben", wäre in gewissen bestimmten Fällen unvernünftig und töricht; ebenso verhält es sich mit einem Menschen, der sagt: "Ich brauche eine strikte, nicht eine moralische Demonstration religiöser Wahrheit." 183) Wir verstehen nun, dass Newman sagt, er gebrauche "probable" im Gegensatz zu "demonstrativ", nicht aber im Gegensatz zu "certainty" 184). Ein Wahrscheinlichkeitsbeweis ist so sicher, wie das bei der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nur denkbar ist; es wäre unvernünftig, eine höheres zu verlangen. Der Mensch ist berechtigt, in vielen Fällen sogar verpflichtet, zu einer solchen Sicherheit seine Zustimmung zu geben. Die Zustimmung aber ist - wie wir schon gesehen haben 185) - ein freier Akt der Person und es ist unsinnig - wie

183) Brief an Kanonikus Walker vom 6. Juli 1864. Ward II, 43 Laros X, 13

184) "I use probable as opposed to demonstration, not to certainty", zitiert von Fries, p. 186

185) In meinem Kapitel über Locke

Locke und Hume es tun 186) - von Graden der Zustimmung zu reden. **Selbst** wenn ich eine Zustimmung zu einem Satze gebe, dessen Wahrscheinlichkeit keine "gehäufte" ist, so ist die Zustimmung, die ich ihm gebe, eine absolute 187).

Nun können wir auch den Einwand verstehen, den Newman gegen Humes Ablehnung der Möglichkeit von Wundern macht. Wenn dieser behauptet hatte: "Kein menschliches Zeugnis kann solche Kraft für den Beweis eines Wunders haben", dass dieses über dem Zeugnis der Sinne steht 188), so hält Newman ihm entgegen: "Zweifellos ist es, wenn man es abstrakt betrachtet, wahrscheinlicher, dass Menschen lügen, als dass die Ordnung der Natur ausser Kraft gesetzt wird" (dass auch die Naturgesetze nur "wahrscheinliche" Gültigkeit besitzen, gibt Hume ja zu); "aber was kann abstraktes Denken in konkreten Tatsachenfragen entscheiden?" Hier kommt ja eine Fülle von Wahrscheinlichkeiten zusammen, die letztlich in ersten Prinzipien gründen: wenn Gott existiert, wenn er sich offenbaren will, wenn Wunder das geeignete Mittel einer Offenbarung sind usw. . . . , dann ist die Wahrscheinlichkeit, dass Wunder geschehen, sogar eine höhere als jene der Naturgesetze 189).

(3) Hume und Newman sprechen von einem Glauben an die Aussenwelt. Verstehen beide unter "Glauben" dasselbe?

Für Hume ist "Glaube" etwas vom Geist Empfundenes, das die Vorstellungen der Urteilskraft von den Erdichtungen der Einbildung unterscheidet", er ist "weiter nichts als ein gegenständliches Vorstellungsbild von grösserer Lebendigkeit, Lebhaftigkeit, Eindringlichkeit, Festigkeit und Beständigkeit, als sie die Einbildung allein je zu erreichen fähig ist" 190). Ob diesem Vorstellungsbild etwas in der Wirklichkeit entspricht, ist eine andere Frage, handelt es sich doch nur um gewohnheitsmässige Vorstellungsverknüpfungen 191). Während für ihn Glaube im Gegensatz zur "Einbildung" steht, steht er für Newman im Gegensatz zur "Intuition"; wobei "Glaube" die äussere, "Intuition" die innere Erfahrung bezeichnet 192).

186) Hume's phil. Works IV, 67; UmV 70

187) Newman nennt einen "assent to a proposition, not as true, but as probaly true" eine "opinion". GA IV, 1

188) Hume's phil. Works IV, 150; UmV 151

189) GA VIII, 2 p. 306 f (232 f) 190) Hume's Works IV, 59 f; UmV 62

191) Hume's phil. Works IV, 56 f; UmV 59

192) S.S. 37 dieser Arbeit

Der Glaube an die Aussenwelt setzt - wenigstens nach dem Fragment "Proof of Theism" - den Glauben an Gott voraus. Die Folge davon ist, dass für Newman der Glaube im alltäglichen Sinn (faith oder belief) mit dem Glauben im religiösen Sinn (Faith) verbunden ist - das genaue Gegenteil der absoluten Trennung von Erfahrung und Vernunftkenntnis auf der einen und religiöser Erkenntnis auf der anderen Seite, die Hume vertritt. Man denke an seine bekannten Sätze: "Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben (Faith), nicht auf Vernunft" und "Alle Philosophie der Welt und alle Religion, die nur eine besondere Art der Philosophie ist, wird niemals imstande sein, uns über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinauszuführen" 193). Einen Gottesbeweis lehnt Hume kategorisch ab. Die Voraussetzung seiner "Widerlegung" des Gottesbeweises (bei der Hume im Stil merkwürdig von der in den früheren Abschnitten bestehenden Präzision abweicht) ist die, dass "die hauptsächlichste oder einzige Begründung für das Dasein Gottes aus der Ordnung der Natur abgeleitet ist" 194). Newman leugnet diese Voraussetzung des "acute, but most low-minded of all speculators" und sagt, die Phänomene der sichtbaren Welt seien ungenügend für die volle Darlegung der göttlichen Attribute 195). Was Newman hier - in Anbetracht seiner Zuhörerschaft vorsichtig ausgedrückt - meint, sagt er an anderen Stellen deutlicher: er hielt nicht den Gottesbeweis aus der Ordnung, sondern jenen aus dem Gewissen für den klarsten und überzeugendsten. Das Gewissen spielte freilich bei Hume keine grosse Rolle, es hätte auch schwerlich in sein System gepasst.

Unausgesprochen steht hinter all' dem der Gegensatz in der Personlehre 196). Für Hume gibt es so etwas wie eine Person gar nicht. In dem betreffenden Abschnitt des "Treatise" leugnet er die Substantialität der Seele: "Wir haben von nichts eine vollkommene Vorstellung ausser von einer Auffassung (perception). Eine Substanz ist völlig verschieden von einer Auffassung. Daher haben wir keine Vorstellung von

193) Hume's Works IV, 153; UmV 154 und IV, 171; UmV 171 f

194) Ib. IV, 159; UmV 160

195) Idea I, II, 8 p. 40 f (36 f)

196) Unausgesprochen wohl deshalb, weil Newman den "Treatise" nicht gekannt zu haben scheint; jedenfalls zitiert er ihn nirgends.

einer Substanz. - Man nimmt an, das Inhaerieren in etwas sei erforderlich, um die Existenz unserer Auffassungen zu ermöglichen. Es ist aber nichts erforderlich, um die Existenz einer Auffassung zu ermöglichen. Wir haben daher keine Vorstellung von Inhaerenz." 197) Im folgenden Abschnitt ("Of personal identity") wird konsequenterweise auch die Identität des Selbst geleugnet: "Es gibt einige Philosophen, die sich einbilden, wir seien uns in jedem Augenblick dessen bewusst, was wir unser Selbst nennen, wir empfänden seine Existenz und seine Kontinuität im Existieren; sie sind sich - jenseits der Evidenz einer Demonstration - sowohl ihrer vollkommenen Identität als auch ihrer Einfachheit bewusst." 198) Diese Worte richten sich gegen Descartes und seine Schule, sind aber auch Newman entgegengesetzt, da dieser hierin Descartes folgt 199).

Hume fährt fort: "Es muss irgend ein Eindruck sein, der eine wirkliche Vorstellung entstehen lässt. Aber das Selbst oder die Person ist überhaupt kein Eindruck, sondern das, wovon man annimmt, dass unsere verschiedenen Eindrücke und Vorstellungen darauf verweisen. Wenn irgend ein Eindruck die Vorstellung des Selbst entstehen lässt, so muss dieser Eindruck durch unser ganzes Leben hindurch derselbe bleiben, denn man nimmt an, dass das Selbst in dieser Weise existiert. Aber es gibt keinen konstanten und unveränderlichen Eindruck." 200)

Newman sagt ausdrücklich, dass die Existenz des Ich nicht aus den Eindrücken erschlossen wird:

"To call this an act of argumentation or deduction . . . seems to me a fallacy." (P. Th. 2)

Hume hat recht, wenn er fragt: "Denn, von welchem Eindruck könnte diese Vorstellung abgeleitet werden? Diese Frage zu beantworten, ist ohne offensichtlichen Widerspruch und ohne Absurdität nicht möglich." 201) Ist doch die Fragestellung als solche absurd: es ist nicht so, dass die "Vorstellung" des Ich (wenn man sie überhaupt als solche bezeichnen

197) Treatise I, IV, 5; Hume's phil. Works I, 299

198) Treatise I, IV, 6; Hume's phil. Works I, 320

199) Vgl. dazu meine Kapitel über Descartes

200) Treatise I, IV, 6; Hume's phil. Works I, 320

201) Treatise I, IV, 6; Hume's phil. Works I, 320

kann) von den Eindrücken abgeleitet wird; es ist vielmehr so, dass das Ich sich seiner in den Akten nur bewusst wird. Die Bedingung der Möglichkeit von "Eindrücken" überhaupt aber ist die Existenz dieses Ich. Die Reflexion auf das Ich setzt also sowohl die Existenz des Ich als auch die Aktualität von "Eindrücken" voraus.

An diesem Punkt hört allerdings die Diskussion auf. Hume selbst gesteht: "Wenn jemand, nach reiflicher und unvoreingenommener Überlegung, denkt, er habe einen anderen Begriff von sich selbst, muss ich bekennen, dass ich nicht länger mit ihm diskutieren kann." 202)

Was setzt er nun an die Stelle des Person-Begriffs? Nach ihm ist der Mensch nicht Person, er ist vielmehr "a bundle or collection of different perceptions", eine "customary association of ideas" 203). "Es sind allein die aufeinanderfolgenden Auffassungen, die den Geist konstituieren." 204) Wie kommt es dann, dass wir die "Vorstellung" von einer Identität des Ich haben? Diese Täuschung entsteht dadurch, dass der Geist verschiedene Gegenstände, die in einer Beziehung zueinander stehen, als einen sich durchhaltenden Gegenstand betrachtet. "Diese Ähnlichkeit ist die Ursache der Verwirrung und des Fehlers und lässt uns den Begriff der Identität unterscheiden, statt des Begriffs von in Beziehung zueinander stehenden Gegenständen." 205)

Newman setzt sich, wie gesagt, mit Humes "Treatise" nicht ausdrücklich auseinander. Aber seine ganze Philosophie ist eine einzige positive Auseinandersetzung mit Hume: er baut, unbekümmert um Einwände, die aus dem Lager Humes kommen mochten, seine Personlehre auf. Wir werden sie im zweiten Hauptteil kennenlernen.

8

William Paley

Die führende theologische Schule der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die von Cambridge; Oxford hatte damals einen Tiefstand erreicht.

Als erste Autoritäten in philosophischen Fragen galten hier Locke und

202) Ib. I, 321

203) Ib. I, 321 und 330

204) Ib. I, 322

205) Ib. I, 323

Clarke; um Hume kümmerte man sich wenig. Das erste bemerkenswerte Werk der Cambridger Schule waren Bischof Laws "Considerations on the Theory of Religion" (1745); als ihre Hauptwerke können die Schriften von William Paley (1743-1805) bezeichnet werden, von denen wir hier auf die "Evidences of Christianity" (1794) und auf die "Natural Theology" (1805) einzugehen haben 206).

Paleys Denken ist noch entscheidend vom Rationalismus geprägt. Man bestätigt ihm von allen Seiten, dass er ein klarer Kopf war und dass seine Schriften von beispielhafter Übersichtlichkeit sind. Sie haben nur den einen Nachteil, dass sie die Dinge einfacher machen als sie sind; mit Vorliebe verweilt Paley bei dem, was kein Mensch bezweifelt, während er über die schwierigen Punkte schnell hinweggeht. Am deutlichsten tritt dies in seiner "Natural Theology" und in den mit dieser verwandten Predigten hervor. Paley sucht das Dasein Gottes durch ein Argument zu beweisen, das "nicht nur populär, sondern vulgär" ist, erhebt also von vornherein keinerlei Anspruch auf Originalität. Doch lassen wir ihn selbst zu Worte kommen: "Nehmen wir an, dass ich beim Überqueren einer Anhöhe mit dem Fuss an einen Stein stosse und gefragt werde, wie der Stein dahin kam: so könnte ich möglicherweise antworten, dass er schon immer dort gelegen habe, und diese Antwort würde nicht leicht der Absurdität zu zeihen sein. Hätte ich aber eine Uhr am Boden gefunden, so würde ich kaum die gleiche Antwort geben wie zuvor, nämlich dass die Uhr schon immer dort gewesen sein könne. Warum genügt diese Antwort nicht für die Uhr ebenso wie für den Stein? Warum ist sie im zweiten Fall nicht ebenso annehmbar wie im ersten? Dies aus dem einen und aus keinem anderen Grunde, weil wir, wenn wir die Uhr auseinandernehmen, feststellen (was wir an einem Stein nicht entdecken könnten), dass ihre verschiedenen Teile zu einem Zwecke zusammengesetzt sind. . . Wenn wir diesen Mechanismus beobachtet haben, ist, wie wir denken, die Folgerung unentrinnbar, dass die Uhr einen Uhrmacher gehabt haben muss; dass da zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort Handwerker - einer oder mehrere - existiert haben müssen, die sie zu dem Zwecke gemacht haben, den sie jetzt hat; dass jemand ihre Kon-

206) Vgl. zum ganzen Leslie Stephens Abschnitt über "Paley and his school" in English Thought I, 405-420

struktion erfunden und ihren Gebrauch geplant hat ..." 207). Damit ist, nach Paley, bereits das meiste gesagt: denn auch in der Welt findet sich Finalität im Überfluss; folglich muss sie ebenso einen Urheber haben wie die Uhr.

Man ist einigermassen über die Primitivität einer solchen Argumentation verblüfft und versteht sehr wohl, dass sie einem Newman nicht genügt. Immer wieder weist er darauf hin, wo die eigentliche Schwierigkeit des Beweisganges liegt und fragt: Sind wir berechtigt, in der Natur, ebenso wie beim Menschenwerk, Finalität anzunehmen? Schon in den Dubliner Universitätsreden sagt er, er sei nicht der Ansicht, dass die Prinzipien in der Psychologie und in der Theologie dieselben seien, so dass man von den Werken des Menschen auf die Werke Gottes schliessen könne. Damit ist vor allem das Finalitätsprinzip gemeint, das er, mit Berufung auf Bacon, in der Natur nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes anerkennen zu können glaubt 208). In seinem Fragment "Proof of Theism" nennt er es einfach einen Fehler, dass Paley von der Zweckmässigkeit einer Uhr auf die des Universums schliesst 209). Hinter dieser Ablehnung steht noch ein viel gewichtigeres Bedenken Newmans: er spürt die Verwandtschaft der Gedankengänge Paleys mit denen der Deisten: das Argument von der Finalität führt zu einem "Erfinder-Gott", zu einem "Weltenbaumeister". Newmans Gott aber ist nicht der, den der Mensch sich - in Umkehrung des biblischen Schöpfungsberichtes - "nach seinem Bild und Gleichnis" denkt, sondern der, der fordernd an ihn herantritt als Herr, Richter und Vater.

Die Beweisführung des anderen Buches von Paley, der "Evidences of Christianity" bezeichnet Newman als in sich richtig 210). Wie für Paley, so sind auch für ihn die Wunder (womit in erster Linie die Wunder Christi und der Apostel gemeint sind) ein Beweis für die

207) Paley's Works (1825) V, 1 f

208) Idea I, III, 6 p. 57 f (52) und Idea 449 f (326 f).

Siehe auch mein Kapitel über Bacon

209) Anmerkung vom 26. April 1860. P Th 14 A

210) Newman hat dieses Buch bereits als Student am Trinity College kennengelernt. In der Bibliothek von Birmingham findet sich ein Exemplar mit der Bleistifteintragung: "J. H. Newman 1819".

Wahrheit des Christentums. Was Newman gegen Humes Einwände gegen die Möglichkeit von Wundern sagt, steht - natürlich ohne die typisch Newmansche Wendung von der Besonderheit der Beweisführung im Bereich des Konkreten, nämlich der Anhäufung von Wahrscheinlichkeiten - schon bei Paley: "Once believe that there is a God, and miracles are not incredible" 211). Jedoch macht Newman auch gegen dieses Buch zwei Einwände geltend:

(1) Er gibt nicht zu, dass die Wunder der einzige Beweis für die Wahrheit des Christentums sind. Er erwähnt auch das Zeugnis der Märtyrer und beruft sich vor allem auf die sogenannten "inneren" Kriterien des Evangeliums: die Grösse und Erhabenheit der Gestalt Christi, die sich den Menschen, denen Christus gepredigt wird, tief einprägt, so dass das Bild Christi zum "original instrument of their conversion" wird 212).

(2) Ein zweiter Einwand ist psychologischer Natur: Newman ist der Überzeugung, dass rein historische Beweise den Menschen nicht zum Christentum führen. Es ist kein Zufall, dass im betreffenden Abschnitt der *Grammar of Assent* der Name des grossen Geschichtsschreibers der ausgehenden Antike auftricht, Edward Gibbon (1737 - 94). Er war auf das historische Argument von den Wundern hin Katholik geworden; als dieses ihm zweifelhaft wurde, schwand auch sein Glaube. Weil Gibbon nicht wusste, was eine echte Bekehrung ist, konnte er auch den Siegeszug des Christentums im ausgehenden Rom nicht erklären. Eine echte Bekehrung, so sagt Newman, beruht vielmehr auf "persönlichen Argumenten". Der Mensch muss innerlich vorbereitet sein, und diese Vorbereitung besteht "im Bewusstsein des eigenen Elends und in der Sehnsucht nach Gott". Dann erst erfährt der Mensch, dass das Christentum ihn persönlich angeht und dass es allein fähig ist, die "eine tiefe Wunde der menschlichen Natur zu schliessen und zu heilen" 213).

211) Paley's Works (1837) III, 6

212) GA X, 2 p. 464 (354)

213) Vgl. dazu die letzten beiden Unterabschnitte der GA p. 456-492 (347-375)

Die schottische Schule

In Cambridge glaubte man Hume ignorieren zu können; Thomas Reid (1710 - 96) und die ihm folgende schottische Schule war anderer Meinung. Eine Überwindung des Humeschen Skeptizismus hielt er allerdings nur für möglich, wenn man sich auch vom Lockeschen Empirismus abwende. Er ging zwar wie Locke auf die ersten Bewusstseinsgegebenheiten zurück, nahm aber, im Gegensatz zu diesem, nicht erworbene, sondern ursprüngliche, in sich evidente oberste Prinzipien an, die allen gemeinsam seien und intuitiv erkannt würden ("The principles of common sense"). Zu diesen zählte er u. a. das Bewusstsein um die eigene Existenz, die Willensfreiheit, das Kausalitätsprinzip und das Wissen um die Realität der Aussenwelt. Dieser Grundüberzeugung der "Common Sense Philosophy" blieben auch Dugald Stewart (1753 - 1828) und William Hamilton (1788 - 1856) - wenn auch mit Modifikationen im einzelnen - treu. Hamilton betonte besonders die Verwandtschaft des Reidschen Ansatzes mit dem des Descartes', oder wenigstens, wie er sich an anderer Stelle vorsichtiger ausdrückt, mit dem einiger seiner Erklärer.

Es ist nun von grossem Interesse für uns, dass Newman in seinem Fragment "Proof of Theism" am Rande auf verwandte Stellen bei Stewart und Hamilton hinweist. Er hat, wie sich genau nachweisen lässt, Teile ihrer Schriften kurz zuvor gelesen (214). Bei Stewart handelt es sich um

214) P Th 6 weist Newman auf die "distinction of the data of consciousness as truths and as facts" bei Hamilton p. 744 hin; P Th 7 heisst es: "Hamilton on Reid p. 745, col. 1 would make the case of the senses and the case of memory one and the same", was Newman offenbar ablehnt. P Th 15 hat einen Hinweis auf die Erkenntnis der eigenen Existenz durch Vermittlung der Denkakte, wie Stewart p. 309 sie lehrt; P Th 21 und 22 bezieht Newman sich auf Stewarts Intuitionslehre. - Newman zitiert Hamilton on Reid nach der fünften Auflage von 1858, die sich in seinem Besitze befand (heute noch im Archiv). Da P Th am 7. XI. 1859 niedergeschrieben wurde, muss Newman den Artikel in den Jahren 1858 oder 1859 gelesen haben. Damit ist eine alte Frage der Newman-Forschung beantwortet: während E. Baudin schon 1906 einen starken (?) Einfluss der Schotten auf Newman vermutete, meinte Nédoncelle p. 18 noch 1946, Newman habe deren Werke überhaupt nicht gelesen.

die beiden Kapitel "Of the fundamental laws of human belief" und "Of reasoning and of deductive evidence" seiner "Elements of the philosophy of the human mind" 215), bei Hamilton um den Artikel über die Philosophie des Common Sense, der im Anhang zu den Gesammelten Werken von Reid erschien. Da der Artikel von Hamilton auf grundsätzlichere Fragen eingeht, möchte ich ihn zuerst behandeln.

Hamilton geht (1) von der Existenz erster, nicht mehr rückführbarer Urteile ("primary propositions") aus. Solche in sich evidente Urteile muss es geben, da sonst keinerlei Erkenntnis möglich wäre; wir müssen an sie glauben. Zu ihnen gehören sowohl die "primary truths of fact" als auch die "primary truths of intelligence"; zwischen beiden Gruppen ist kein wesentlicher Unterschied. Nimmt jemand an, dass diese ersten Urteile falsch sind, so behauptet er damit, dass "Gott ein Betrüger und die Wurzel unserer Natur eine Lüge ist" 216).

(2) In den Phaenomenen des Bewusstseins ist die eigene Existenz eingeschlossen. Diese Tatsache ist jedoch nicht, (wie die "primary truths") als solche gewiss, sondern deshalb, weil ihre Negation einen Widerspruch einschliessen würde.

(3) In den Phaenomenen des Bewusstseins ist aber auch die Existenz der Aussenwelt eingeschlossen; denn wir sind uns der Sinnesdata nicht "as represented", sondern "as existing" bewusst.

(4) Schliesslich zählt Hamilton noch die verschiedenen möglichen erkenntnistheoretischen Positionen auf.

Wie steht Newman zu dieser Deutung der Bewusstseinsphaenomene durch Hamilton? Zunächst einmal (1) fällt auf, dass er nie von ersten Urteilen, sondern immer nur von den "Erstgegebenheiten des Geistes" ("primary conditions of the mind") spricht, womit die Akte und die dahinterstehenden Vermögen gemeint sind. Der Frage, ob es ursprüngliche, nicht erworbene Urteile gebe, geht er geflissentlich aus dem Wege. Damit hängt zusammen, dass er nicht von einem Glauben (an solche Urteile) spricht, sondern von einem intuitiven Erfassen der Aspekte einer Idee:

215) Die übrigen Teile des Buches sind zum Grossteil nicht einmal aufgeschnitten!

216) Hamilton on Reid p. 743

"The ergo in Descartes's position, Cogito ergo sum, denotes my power of intuitively apprehending the aspects of an idea." (P Th 21)

Auf einen weiteren wesentlichen Unterschied zwischen Newman und der Common-Sense-Philosophie macht uns eine Randbemerkung Newmans zum Hamilton-Artikel aufmerksam:

"qu. (=quaestio) is it common to all men, or personal proof? If only personal the ultimate proof? May be only personal." 217)

(Anm. zu Hamilton on Reid p. 742, col. 2)

Die Anmerkung betrifft die Erstgegebenheiten des Bewusstseins: es ist sehr charakteristisch, dass Newman sofort erkennt, dass sie nicht ohne weiteres ein "gemeinsames Mass der Geister" bilden können, dass sie aber für eine persönliche Gewissheit ausreichen. - Was endlich die These Hamilton betrifft, dass wir die Wahrheit der ersten Urteile erkennen müssen, wenn wir nicht annehmen wollen, dass Gott ein Betrüger sei, so merkt Newman am Rande an:

"Assumption that Deus est; then go a little farther, and let Him be the guarantee of much more." (Anm. zu Hamilton on Reid p. 743, col. 2)

Dieses "Assumption that Deus est" enthält eine Kritik der gesamten Common-Sense-Philosophie: Newman deckt scharfsichtig den Zirkel auf, der dem Gedankengang zugrunde liegt: dass nämlich vor aller Bewusstseinsgewissheit die Existenz Gottes angenommen wird, die doch erst aus ihr bewiesen werden kann!

(2) In diesem Punkte geht Newman mit Hamilton einig (übrigens zitiert Hamilton hier sowohl Augustinus als auch Descartes). Der Hinweis auf die Widersprüchlichkeit des Gegenteils findet sich allerdings bei Newman nicht.

217) Es handelt sich bei dieser und den folgenden Stellen um Bleistiftnotizen in dem persönlichen Exemplar Newmans, das sich in der Bibliothek in Birmingham befindet. Sie wurden noch nie veröffentlicht.

(3) Newman notiert am Rande seine Bedenken:

"I cannot quite follow this - Ego is a matter of experience, non ego is a deduction, what is not a matter of experience is non-ego."

(Anm. zu Hamilton on Reid p. 747, col. 1)

Und weiter unten:

"Nor is it denied, as a phenomenon, that the sun moves over the earth."

(Anm. zu Hamilton on Reid p. 747, col. 2)

In der ersten Anmerkung überrascht der Satz: "Ego is a matter of experience." Was Newman darunter versteht, geht aus einer anderen Anmerkung hervor:

"The consciousness of facts, as of one's existence, may be called experience."

(Anm. zu Hamilton on Reid p. 744, col. 1)

Aus diesen Anmerkungen geht dasselbe hervor wie aus dem Fragment "Proof of Theism": Unmittelbar gegeben ist uns nur das Sinnesphänomen, nicht aber das (vom Bewusstsein unabhängige) Objekt an sich.

(4) Endlich findet sich noch eine interessante Anmerkung Newmans zu Hamiltons Darstellung der verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen. Als letzte führt Hamilton die des "hypothetischen Realismus" an:

"Finally, if the testimony of consciousness to our knowledge of an external world existing be rejected with the Idealist, but with the Realist the existence of that world be affirmed; we have a scheme which, as it by many various hypotheses, endeavours, on the one hand, not to give up the reality of an unknown material universe, and on the other, to explain the ideal illusion of its cognition, may be called the doctrine of Cosmothetic Idealism, Hypothetical Realism, or Hypothetical Dualism."

(Hamilton on Reid p. 749, col. 1)

Zum ersten Teil dieses Satzes, in dem gesagt wird, dass zwar die Existenz der Aussenwelt anerkannt, deren Erkennbarkeit aber abgelehnt werde, merkt Newman an: "Yes, I agree." - Ich bin weit davon entfernt, diesen drei Worten einen zu grossen Wert beizumessen (zumal in einer gelegentlichen Anmerkung); immerhin bestätigt sie, was viele andere Stellen im Werke Newmans bezeugen: sein Misstrauen in die Erkennbarkeit bewusstseinsunabhängiger, materieller Gegenstände 218). Sie lässt uns überdies - mit aller Vorsicht sei es gesagt - erkennen (und das wohl klarer als andere Stellen), wohin Newmans Meinung um diese Zeit tendiert: die Sinnesphaenomene verbürgen uns zwar die Existenz solcher Gegenstände, reichen aber nicht aus, uns deren Wesen erkennen zu lassen 219).

Zusammenfassend können wir sagen, dass Newman mit Hamilton der Meinung ist, dass die Philosophie bei den Bewusstseinsgegebenheiten anzusetzen hat; wie jener sieht er darin die Möglichkeit, den Skeptizismus zu überwinden. In der Deutung der Bewusstseinsgegebenheiten weicht er dagegen weit von Hamilton ab.

Dagegen dürften Stewarts Ausführungen über die Intuition anregend, oder zum mindestens als Bestätigung für seine eigenen Auffassungen auf Newman gewirkt haben.

Stewart steht der Unterscheidung von Intuition und Denken (reasoning), wie sie etwa auch Locke vertritt (den Stewart zitiert), skeptisch gegenüber. Nach ihm setzt nicht nur das Denken die Intuition voraus, sondern ebenso schliesst umgekehrt die Intuition das Denken ein. Er beruft sich dabei auf psychologische Beobachtungen: "Der Anschein der Intuition entsteht häufig als das Ergebnis eines Denkablaufs, der so schnell ist, dass er der Beobachtung entgeht." 220) Intuition in diesem Sinne ist identisch mit "common sense", im Gegensatz zu "book learning".

Newman bringt in seinem Fragment "Proof of Theism" ebenfalls psychologische Beispiele und fügt zum Schluss hinzu, wobei er sich ausdrücklich auf Stewart beruft (in einer Anmerkung):

218) S.S. 44 ff dieser Arbeit

219) Wesen hier im weitesten Sinne verstanden = Sosein.

220) Stewart, Elements p. 334

"It is a kind of intuition, and hence it is very difficult to separate what is called reasoning from intuition."

(P Th 22)

In der Tat könnte dieser Satz ebenso bei Stewart stehen. Er ist eine Bestätigung dessen, was wir im Kapitel über Descartes festgestellt haben, nämlich, dass die Intuition bei Newman eine "Folgerung ist, die ohne bestimmbare oder erkennbare Mittel zum Ergebnis führt."

Das deckt sich vollkommen mit dem, was Johannes Artz über die Intuition bei Newman sagt, wobei er sich hauptsächlich auf die Grammar of Assent stützt 221). Newman gebraucht dort das Wort allerdings in einem etwas weiteren Sinn. So spricht er von einer "intuitive perception of character possessed by certain men" 222); gebraucht also das Wort nicht (wie in "Proof of Theism") ausschliesslich für die innere Erfahrung. Hier wie dort aber handelt es sich um eine Folgerung (also ein Denken!) ohne erkennbare Mittel.

In der Grammar of Assent bevorzugt Newman allerdings das Wort Instinkt. Über den Unterschied äussert er sich in einem Brief an Dr. Meynell: "Mit Instinkt meine ich die Vergegenwärtigung einer besonderen, mit Intuition einer allgemeinen Tatsache, in beiden Fällen ohne bestimmbare oder erkennbare Mittel der Vergegenwärtigung." 223) Im Sinne unserer Interpretation im Kapitel über Descartes können wir sagen, dass die "allgemeine Tatsache", von der Newman hier spricht, die "Idee", als die Totalsumme ihrer Aspekte, ist. Insofern ist auch die Idee des Ich "allgemeiner" als die einzelnen Aspekte, unter denen sie betrachtet wird. Demnach ist "Instinkt" der engere, "Intuition" der weitere Begriff.

Da der Begriff der Intuition bei Stewart und Newman so grosse Verwandtschaft aufweist 224), ist es nicht verwunderlich, dass beide auch das

221) Johannes Artz, Newman und die Intuition. Theol. Quartalschrift, Tübingen 1956/ Heft 2

222) GA VIII, 3 p. 332 (252)

223) Brief vom 17. August 1869; Ward II, 258 Laros X, 173

224) Der Unterschied liegt in dem, was Newman im Fragment "Proof of Theism" über den komplexen Charakter der Intuition sagt; ebenso wie er den Begriff dort auf die inneren Akte einschränkt.

"ergo" des "Cogito ergo sum" ähnlich deuten. Was es bei Newman bedeutet, habe ich bereits im Kapitel über Descartes ausführlich dargelegt; hier zum Vergleich die betreffenden Stellen bei Stewart: "Unsere Existenz ist kein unmittelbares Objekt des Bewusstseins, im strikten und logischen Sinn des Wortes. Wir sind uns des Empfindens, Denkens, Wünschens, Wollens bewusst, nicht aber der Existenz des Geistes selbst. . . Dies ist evidenterweise eher ein Urteil, das die Betätigung jenes Vermögen (des Bewusstseins) begleitet, als eine ihrer unmittelbaren Aussagen, die die ihm eigentümliche Klasse der inneren Phänomene betrifft." 225) Newman merkt dazu am Rande an (neben: "Urteil. . . das begleitet"): "NB after reasoning."

Der Vergleich mit Stewart ist, so können wir abschliessend feststellen, sehr geeignet, den Newmanschen Intuitionsbegriff zu erhellen; es wird deutlich, dass es kein Widerspruch ist, dass die Intuition für ihn eine "natürliche Folgerung", d.h. Äusserung eines "folgernden Instinkts" ist.

10

Das 19. Jahrhundert

Die Philosophie des 19. Jahrhunderts in England hat nicht denselben Rang wie jene des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts; im wesentlichen bildet sie die Systeme jenes grösseren Jahrhunderts fort. Wir konnten dies bereits am Beispiel Paleys, der auf Locke, und Hamiltons, der auf Reid aufbaut, feststellen.

Dasselbe lässt sich auch von jenen beiden Richtungen sagen, die Newman im "Tamworth Reading Room" aufs Korn nimmt: "Es gibt zwei philosophische Schulen, die in unserer Zeit, wie auch sonst, in grossem Ansehen stehen. . . Mr. Bentham ist der Meister der einen und Sir Robert Peel ein Jünger der anderen.

Mr. Benthams System hat nichts Ideales an sich; er ist ein strenger Realist und beschränkt seinen Realismus auf Dinge, die er sehen, hören, schmecken, berühren und handhaben kann. Er erkennt nichts als existie-

225) Stewart, Elements p.309

rend an, das er nicht festzustellen in der Lage ist. Existieren mag es immerhin, aber solange es sich nicht greifen lässt, existiert es nicht für ihn. ... Für ihn heisst Wahrheit reden mit einer Definition bei der Hand sein, und Meinen, Vermuten, Zweifeln oder Zögern ist ihm ungefähr gleichbedeutend mit Lügen." 226)

Soweit die Charakterisierung des ersten der beiden Systeme. Jeremy Bentham (1748 - 1832) ging von den Prinzipien der Philosophie Humes aus. Er selbst schreibt, dass es ihm bei der Lektüre des Treatise "wie Schuppen von den Augen fiel," und dass er erkannte, "dass die Nützlichkeit Zeugnis und Mass aller Tugend ist." In der Tat ist das "principle of utility", wie er es in seinen Frühwerken, bzw. das "greatest happiness principle", wie er es später nennt, Ausgangspunkt all' seines Denkens. Zu den Dingen, die dieser "unerbittliche Realist" nicht festzustellen in der Lage war, gehört vor allem das Gewissen, das er - bezeichnenderweise - mit dem unverbindlicheren Terminus "moral sense" bezeichnet: "Irgend jemand sagt, er hat ein Ding, das zu dem Zweck gemacht ist, um ihm zu sagen, was recht und was unrecht ist; dieses sei "moral sense" benannt; er geht dann an die Dinge heran und sagt nach seinem Belieben: das ist recht und das ist unrecht - warum? "Weil mein moralischer Sinn mir sagt, dass es so ist." 227) Diese "kuriose Ansicht" vertritt jener, der statt vom Prinzip der Nützlichkeit von jenem der Sympathie und Antipathie ausgeht, das Bentham später mit dem einprägsameren Namen "principle of caprice" bedachte. Bei Newman, der sich völlig auf das Gewissen "kaprizierte", hätte Bentham wohl auch noch eine Spur des gänzlich perversen "principle of ascetism" feststellen können; nicht, weil er etwa jene Handlungen für gut gehalten hätte, die die Glückseligkeit vermindern, sondern weil er bei seiner Gewissensanalyse von Furcht vor zukünftiger Bestrafung spricht, die doch nur die "Folge einer abergläubischen Einbildung" ist, der Einbildung nämlich, dass die Gottheit launisch und rachsüchtig ist 228).

226) DA 269 (Tamworth Reading Room § 3); Laros III, 130 f

227) Bentham, The principles of morals and legislation, p. 17

228) Bentham, The principles of moral and legislation p. 9

Die zweite Schule, mit der Newman im "Tamworth Reading Room" abrechnet, ist die des modernen *Szientismus*. Für diese Schule stehen hier Lord Brougham (1778 - 1866), der liberale, und Sir Robert Peel (1788 - 1850), der konservative Staatsmann. Mit glänzender Ironie führt Newman all die hohlen Phrasen von der "Süsse der Wissenschaft", von den "Reizen der Philosophie", von der "tiefen, überwältigenden Erregung, der Ekstase des Wissens", ja vom "Trost und der Freude, die das physikalische Wissen einem Experimentator in seiner letzten Krankheit gespendet hat" ad absurdum, wobei er nicht vergisst, seine Verbeugung vor Sir Robert Peel zu machen und das "But Brutus is an honourable man" hinzuzufügen. Hauptgegenstand seiner Kritik ist die These Peels, dass "ein Mensch besser wird, indem er weiser wird." Newman stellt die Gegenthese auf, dass "Ehre, Wissenschaft, Gelehrsamkeit - und was wir sonst noch für schöne Namen haben - niemals ein wundes Herz geheilt, noch ein sündiges gewandelt haben. . . In der Ethik so gut wie in der Naturwissenschaft kann der Strom nicht höher steigen als die Quelle." 229) Eine rein menschliche Moral kann den Menschen nicht über sich selbst erheben. Das kann nur das Christentum.

Newman versäumt nicht, die Ansichten des modernen Szientismus auf ihre Quellen zurückzuführen: einerseits auf den autonomen Humanismus, als dessen Vertreter in der Antike er Cicero nennt (im 18. Jahrhundert hätte er Shaftesbury anführen können), andererseits auf die neuzeitliche Naturwissenschaft, deren Faszination in der Philosophie zum ersten Mal bei Lord Bacon spürbar wird. Newman sieht klar, dass Sir Robert Peels Hoffnung nicht in Erfüllung gehen wird, dass nämlich "der überlegene Scharfsinn, der am meisten vertraut ist mit dem Lauf und der Verfassung der Natur, der erste sein wird, der für Einwände und Vorurteile gegen die geoffenbarte Religion ein taubes Ohr hat und der die völlige Harmonie zwischen der christlichen Lehre und alledem anerkennt, was die Vernunft, unterstützt durch die Offenbarung, vom Lauf und der Verfassung der Natur sagt." 230) Newman weiss, dass es darauf ankommt, in welcher Haltung man an die Erforschung der Natur heran-

229) DA 270 bzw. 272; Laros III, 131 bzw. 133

230) DA 298 (Tamworth Reading Room § 7); Laros III, 152

geht; ob man sie von vornherein als Maschine oder aber als Werk (Got-tes) auffasst. Er ist der Überzeugung, dass "das Studium der Natur da, wo kein religiöses Empfinden da ist, den Geist - ob nun zu Recht oder Unrecht - dahin führt, sich mit der atheistischen Theorie als der einfachsten und leichtesten zu beruhigen." 231) Die Geschichte der vergangenen hundert Jahre hat Newman recht gegeben.

Alle erwähnten Strömungen, der fortlebende empiristische Utilitarismus und Rationalismus, der autonome Humanismus und die Wissenschaftsgläubigkeit, wurden von der führenden geistigen Bewegung des 19. Jahrhunderts in England, vom Liberalismus, aufgenommen. Diesem begegnete Newman zum ersten Male in der Gestalt Whatelys. Was ihn mit Whately zusammenführte 232), war die gemeinsame Antipathie gegen einen religiösen Irrationalismus, nämlich den "Evangelikanismus", der die untergründige Entsprechung zum Rationalismus des 18. Jahrhunderts darstellte. Newman wäre dem Einfluss Whatelys beinahe erlegen; im Jahre 1827 trieb er, wie er in der Apologie schreibt, auf den Liberalismus zu 233). Das bleibende Zeugnis dieser Einstellung ist die erste Oxford Universitys predigt vom 2. Juli 1826. Als Newman den Liberalismus durchschaut hatte, wurde er sein schärfster Gegner. Die Oxford-Bewegung (1833-1845), deren Führer Newman zusammen mit Keble, Pusey und Hurrell Froude war, hatte kein anderes Ziel als dieses, "dem Liberalismus des Tages zu widerstehen." 234)

Newman hat ausdrücklich erklärt, dass er nicht den politischen, sondern nur den religiösen Liberalismus bekämpfe 235). Was er unter diesem verstand, hat er in einem Anhang zu seiner Apologie genau umschrieben. "Unter Liberalismus verstehe ich also falsche Gedankenfreiheit oder das

231) DA 300; Laros III, 153

232) Newman berichtet Apol 11 ff ausführlich über sein Verhältnis zu Whately

234) Apol 104. Vgl. dazu R. W. Church, The Oxford Movement, London 1891; die wichtigsten Äusserungen Newmans über den Liberalismus sind zusammengefasst in Tristram Henry, The living thoughts of Cardinal Newman, London 1948

235) Der passus findet sich nur in der ersten Auflage, wieder abgedruckt 1956 (Image Books) p. 154

Üben des Denkens an Dingen, in denen es wegen der Verfassung des menschlichen Geistes zu keinem Ergebnis führen kann und deshalb nicht am Platze ist. Zu diesen Dingen gehören die ersten Prinzipien aller Art; und zu den heiligsten und bedeutsamsten derselben sind vor allem die Offenbarungswahrheiten zu zählen. Liberalismus ist daher der Irrtum, jene geoffenbarten Lehren, die ihrer Natur nach jenseits des menschlichen Urteils liegen und von ihm unabhängig sind, ihm dennoch zu unterwerfen und den Anspruch zu erheben, die Wahrheit und den Wert der Sätze, die sich für ihre Annahme einfach auf die äussere Autorität des göttlichen Wortes stützen, aus inneren Gründen zu bestimmen." 236)

Die von Newman formulierten "Lehrsätze des Liberalismus" lassen sich alle auf die oben erwähnten geistigen Strömungen des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts in England zurückführen:

- (1) Auf den Rationalismus: These 1: "Kein religiöser Lehrsatz ist wichtig, wenn nicht die Vernunft zeigt, dass es sich so verhält, 2. Niemand kann glauben, was er nicht versteht."
- (2) Auf den autonomen Humanismus: "5. Es ist für einen Menschen unsittlich, mehr zu glauben, als was er aus freien Stücken annehmen kann, weil es seiner moralischen und geistigen Natur kongenial ist. 9. Es gibt ein Recht des Privaturteils, d.h. es gibt keine Autorität auf Erden, die befugt ist, sich in die Freiheit der einzelnen einzumischen, wenn sie für sich selbst über die Bibel nachdenken und urteilen, wie es ihnen im einzelnen gefällt 237). 10. Es gibt Gewissensrechte solcher Art, dass jedermann erlaubterweise den Anspruch erheben darf, zu bekennen und zu lehren, was in religiösen, sozialen und moralischen Fragen falsch und unrecht ist, vorausgesetzt, dass es einem persönlichen Gewissen als absolut wahr und recht erscheint."
- (3) Auf den Szientismus: "6. Keine der geoffenbarten Lehren oder Vorschriften darf sich berechtigterweise den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung in den Weg stellen. 18. Die Tugend ist das Kind des Wissens und das Laster das Kind der Unwissenheit."

236) Apol 288 (Note A; diese ist erst in der zweiten Auflage enthalten).

237) Dieses protestantische Prinzip wurde in England von den Methodisten, Baptisten und Quäkern, nicht aber von den Anglikanern vertreten.

Auf den damit verbundenen Fortschrittsglauben: "7. Das Christentum wird durch den Fortschritt der Zivilisation und die Forderungen der Zeit notwendig modifiziert."

(4) Auf den Utilitarismus: "13. Nützlichkeit und Wohlfahrt sind der Massstab für die Pflichten des Staates." 238)

Demgegenüber vertritt Newman

(1) Einen Personalismus, der gleicherweise über dem Rationalismus wie über dem Irrationalismus steht.

(2) Die Lehre vom Gewissen als der obersten Autorität im Menschen, die jedoch wiederum der göttlichen sowie der die göttliche vertretenden menschlichen Autorität gegenüber verantwortlich ist.

(3) Das Eigenrecht des Glaubens gegenüber der Vernunft und der auf dieser gegründeten Wissenschaft.

(4) Die Höherbewertung der geistigen gegenüber der materiellen Wirklichkeit.

Dies klarer herauszustellen, wird die Aufgabe des folgenden Teiles meiner Arbeit sein.

Die Ergebnisse unserer geistesgeschichtlichen Untersuchung können wir folgendermassen zusammenfassen: Newman steht in den meisten Fragen gegen die englische Philosophie des 17. - 19. Jahrhunderts, vornehmlich gegen die führenden Strömungen des Rationalismus und des Liberalismus. Im einzelnen distanziert er sich von Locke, Shaftesbury, Hume, Paley und Bentham. In der Wissenschaftslehre, wie er sie in seiner "Idea" entwickelt, ist er (neben Aristoteles) Bacon verpflichtet; seine Bewusstseinsanalyse, wie er sie im Fragment "Proof of Theism" bietet, weist in vieler Hinsicht Verwandtschaft mit Descartes, in mancher Hinsicht auch mit der schottischen Schule auf. Vor allem aber vertieft er die Philosophie Butlers, der, im 18. Jahrhundert lebend, in vielem schon als dessen Überwinder gelten kann.

ZWEITER TEIL

SYSTEMATISCHE DARSTELLUNG

Im folgenden soll versucht werden, einen systematischen Aufriss der Anthropologie Newmans zu geben. Ich bin mir über die Gefahren eines solchen Unternehmens durchaus im klaren. Schon in der Einleitung habe ich dargelegt, dass Newman kein Systematiker ist. Er bescheidet sich mit dem ihm Zugänglichen und lässt Fragen, die er nicht beantworten kann, offen. So verlangt es sein absoluter Wahrheitswille; gerade das macht einen Teil seiner Grösse aus.

Dennoch finden sich auch bei ihm Ansätze zu einer philosophischen Systembildung. Am deutlichsten wird das im *Fragment Proof of Theism*. Wie er hier vom Selbstbewusstsein ausgeht, unter den Erstgegebenheiten des Bewusstseins das Gewissen findet, von diesem zu Gott aufsteigt und schliesslich in der Wahrhaftigkeit Gottes die Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit der Sinne findet, darin liegt etwas von der Konsequenz eines grossen Systems. Indes ist es bezeichnend, dass Newman dieses System - als ganzes - nicht weiter ausgebaut, vielmehr zwar einzelne Teile des *Fragment*s in der *Grammar of Assent* in helleres Licht gerückt, andere Teile aber selbst wieder in Frage gestellt hat.

Immerhin ermutigt mich dieser Versuch Newmans zu meinem eigenen Unternehmen, wobei ich mich selbstverständlich streng an die Texte anlehnen werde. In den Mittelpunkt der Untersuchung werde ich nicht das Problem der Gewissheit rücken, wie Newman das in dem genannten *Fragment* sowie in der *Grammar of Assent* tut, sondern die Frage nach dem Wesen der Person (beide Fragenkomplexe sind allerdings auch bei Newman sehr eng miteinander verknüpft).

1

Das Selbstbewusstsein

Wie wir bereits gesehen haben 1), geht Newman in seinem Fragment Proof of Theism vom Selbstbewusstsein aus. Ich gebe hier die wichtige Stelle ungekürzt wieder:

"I should begin thus. I am conscious of my own existence. That I am involves a great deal more than itself. I am a unit made up of various faculties, which seem to me parts of my being and to be as much facts as that being itself - and, as it would be improper to say that I believe in my being, or make an act of *foi aveugle* (Ward p.II) 2) in my being, so it seems to me an improper use of terms and a play upon words to say that I have faith in those faculties, their existence and their dictates.

I am conscious that I am. As I have not faith in my existence, much less can I be said that I have faith in my consciousness, which is the faculty (which brutes perhaps have not) through which I know that I exist." (P Th 1)

An dieser Stelle werden fünf wichtige Aussagen gemacht:

- (1) Das Bewusstsein der eigenen Existenz wird als Ausgangspunkt des ganzen Gedankenganges bezeichnet.
- (2) Das Ich wird gefasst als Einheit verschiedener Vermögen (faculties), die als Teil meiner Existenz gelten können.
- (3) Die Selbstgewissheit geht aller anderen Gewissheit voraus, kann also nicht "Glaube" genannt werden.
- (4) Das Bewusstsein wird definiert als das "Vermögen, durch das ich weiss, dass ich existiere."
- (5) Das Selbstbewusstsein ist ein proprium des Menschen - wahrscheinlich wenigstens, sagt Newman vorsichtig.

1) Vgl. dazu mein Kapitel über Descartes

2) Gemeint ist William George Ward, On Nature and Grace, Book I, Philosophical Introduction. Printed in London, October 1859, reprinted 1860 (Privatdruck).

An jener Stelle der Grammar of Assent, die mit dem Fragment Proof of Theism am meisten verwandt ist und die, wie viele Formulierungen nahelegen, aus dieser hervorgegangen ist, nämlich im Kapitel über die Erstannahme (presumption) 3), sagt Newman:

"Our consciousness of self is prior to all questions of trust or assent." (GA 61 bzw. 47)

Die Bezeichnung ist hier genauer (Selbstbewusstsein); an die Stelle des Wortes belief (oder an anderer Stelle faith) ist das Wort trust getreten, wie aus folgender Stelle deutlich wird:

"It seems to me unphilosophical to speak of trusting ourselves. We are, what we are, and we use, not trust our faculties. (Ibidem)

Auch in der Grammar of Assent wird also das vorhin unter (3) erwähnte ausgesagt: Die Selbstgewissheit geht aller anderen Gewissheit voraus (= ist der Gewissheit nach "früher"); es wäre gar nicht möglich, zu irgendeiner Wahrheit eine Zustimmung zu geben, wenn wir uns nicht zuerst unserer selbst bewusst wären.

Nun wird deutlich, warum Newman beim Selbstbewusstsein ansetzt. Er findet hier die absolute Gewissheit, die er gesucht hat und von der er ausgehen kann, um weitere Gewissheiten zu finden. Es ist derselbe Grund, der Descartes bestimmt, vom Selbstbewusstsein auszugehen.

Das Selbstbewusstsein spielt aber noch an vielen anderen Stellen im Werke Newmans eine zentrale Rolle. An diesen Stellen wird deutlich, dass Newman ausser dem genannten philosophischen auch noch einen religiösen Grund für seinen Ausgang vom Selbstbewusstsein hat. Newman steht fremd, isoliert, in der Welt. "Verstehen, dass wir eine Seele haben, heisst unsere Trennung von den sichtbaren Dingen empfinden, wie auch unsere Unabhängigkeit von ihnen, unsere von allem anderen verschiedene Existenz in uns selbst, unsere Individualität, unsere Fähigkeit, in dieser oder jener Weise zu handeln, unsere Verantwortlichkeit für das, was

3) Newman definiert: "By presumption I mean an assent to first principles", GA p. 60 (46); ich halte es daher für richtig, dieses Wort mit "Erstannahme" zu übersetzen.

wir tun." 4) Er spricht von der "Nutzlosigkeit und Vergänglichkeit der Dinge dieser Welt" und nennt die Welt "einen nichtigen Schleier, der die Sicht auf das, was dahinter ist, doch nicht ganz verhüllen kann." 5)

Nicht nur die Dinge, auch die Menschen, ja selbst unsere Freunde, sind uns im letzten fremd: "Und was diejenigen angeht, die nicht zur eiteln Welt gehören, ich meine unsere Freunde und Verwandten, die wir mit Recht lieben, so können uns selbst diese hier nichts sein. Sie können uns nicht wirklich helfen oder nützen; wir sehen sie und sie wirken auf uns nur wie von ferne her, durch das Mittel der Sinne; sie reichen nicht an unsere Seele heran, sie können nicht in unsere Gedanken eindringen oder wirkliche Gefährten für uns sein." 6) Der Mensch ist also auf sich selbst zurückgeworfen. " Und dann beginnen wir Schritt für Schritt zu begreifen, dass da nur zwei Wesen im ganzen Universum existieren: unsere eigene Seele und Gott, der sie erschaffen hat." 7)

Auf diesen religiösen Grund des Ansatzes Newmans beim Selbstbewusstsein wurde bereits öfter hingewiesen. Henri Bremond hat ein ganzes Kapitel über die "freiwillige Isolierung" Newmans, wie er sie nennt. Er schreibt dort: "Ein Herz, das der Liebe fähig ist, aber sich fürchtet (?) zu lieben, "who could love them but who durst not love", das Herz des Pilgers, der dem künftigen Jerusalem zugewandt ist, ohne Zweifel auch anfällig für die kleineren Verlockungen des Weges, aber schliesslich bis zum Ende dem Gelübde getreu, das er gemacht hatte, nämlich, sich keinem Geschöpfe hinzugeben: vielleicht haben wir das Recht, unter diesem zugleich melancholischen und hochgemuten Symbol das affektive Leben Newmans zu begreifen." 8) Bremond spielt hier auf das Bekenntnis Newmans in der Apologie an, er sei im Alter von fünfzehn Jahren (die Zeit der "Bekehrung"!) zur Überzeugung gelangt, es sei der Wille Gottes, er solle "a single life" führen 9). Wenn er jedoch in der Folge von einem "Autozentrismus" Newmans spricht 10), so ist entschieden zu widersprechen: Newman durchbricht doch gerade die Enge des Ich

4) PPS I, 2 p. 19; Laros V, 15

5) Ibidem

6) PPS I, 2 p. 20 f; Laros V, 16

7) Ibidem

8) Bremond Henri, Newman, Essai de biographie psychologique, p. 25 f

9) Apol 7

zum grossen Du Gottes hin.

Richtiger und tiefer hat hier Nédoncelle gesehen. Auch er spricht von der Einsamkeit des Ich, von seiner Fremdheit in der Welt der Dinge und der Menschen, von seinem Zurückgeworfensein auf sich selbst. Aber gerade darin liegt schon die Überwindung der Einsamkeit: "Ein Seiendes bleibt dennoch: das Ich, dessen Existenz absolut ist. Und mit ihm ist uns durch den "sense of duty", der ihm eingewurzelt ist, auch die Existenz Gottes gewiss." 11) Von hier aus gelingt es Newman auch, "seine anfängliche Tendenz, sich von der Welt und ihren Schicksalen zurückzuziehen und sich in einen elfenbeinernen Turm einzuschliessen - fern der menschlichen Tragikomödie, die ihn nicht interessiert - zu korrigieren." 12) Newman sieht, dass "Gott in Treue dienen, einen Freund im Herzen jedes Menschen haben heisst. Dieser Freund zeugt für uns, auch in denen, die uns verfolgen." 13) Die Nähe zu Gott führt Newman zu einem neuen Verhältnis zum Menschen.

Newmans Überzeugung vom "cogito" ist robust, so stellt Nédoncelle fest 14). Sie ist deshalb so fest, weil sie philosophisch und religiös begründet ist. Das "cogito" ist der Ausgangspunkt für den philosophischen Weg zur Gewissheit unserer Erkenntnis, es ist auch Ausgangspunkt unseres Aufstiegs zu Gott. "Die Hochgemutheit, die die Seele rettet, rettet auch die Intelligenz, denn das philosophische Itinerarium ist vom moralischen und religiösen nicht zu trennen: ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora." 15)

Mit Recht spielt Nédoncelle hier auf Augustinus an. Die Erfahrung, die Newman gemacht hat, ist eine religiöse Urerfahrung, die schon in den Confessiones ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. Bei Augustinus ist sie zum erstenmal während der Lektüre des Hortensius von Cicero durchgebrochen. Auch hier das Ineinander von Philosophischem und Religiösem: er "begehrt plötzlich mit unglaublicher Glut des Herzens die Un-

10) Bremond, *Opus cit.* p. 42

11) Nédoncelle, *Introduction*, p. 191

12) *Ib.* p. 58

14) Nédoncelle, p. 39

13) PPS VII, 4 p. 48

15) *Ib.* p. 192

sterblichkeit der Weisheit", zugleich aber wird alles Irdische für ihn belanglos:

"Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam avolare a terrenis ad te!" (Conf. III, 4)

Diese erste Erfahrung ist nicht stark genug; sie wird zurückgedrängt vom Ehrgeiz und der Sinnlichkeit des jungen Menschen, aber sie kehrt wieder und wird reiner und tiefer. Augustinus erfährt auch die Einsamkeit des Menschen unter Menschen:

"Nemo scit hominum quid agatur in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est." (Conf. X, 3)

So wird der Mensch auf sich zurückgeworfen:

"Et direxi me ad me et dixi mihi: "Tu quis es?" Et respondi: "Homo". Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius." (Conf. X, 6)

Hier übrigens der schon betonte Unterschied zu Descartes: Das Ich umfaßt Leib und Seele.

Und dann folgt der Aufstieg zu Gott:

"Per ipsam animam meam ascendo ad illum."
(Conf. X, 7)

Einen hinreissenden Ausdruck hat dieser "Aufstieg" in dem Gespräch mit der Mutter gefunden: von der äusseren Welt zur inneren, von der inneren zu Gott - ein christliches Gegenstück zum Aufstieg zum "Schönen an sich" in Platons Gastmahl 16).

So wie Newmans philosophisches Bemühen um die Gewissheit ihn ein gutes Stückes Wegs mit Descartes zusammenführt, so läßt ihn sein religiöses Anliegen den ganzen Weg mit Augustinus zusammengehen. Beide Wege lassen sich bei Newman nicht voneinander trennen; sie haben den gleichen Ausgangspunkt: das Selbstbewusstsein, den gleichen Durchgangspunkt: das Gewissen, und das gleiche Ziel: Gott. Das klassische Zeugnis dieses Ineinander ist die Grammar of Assent.

16) Augustinus, Conf. IX, 10; Platon, Symposion, 210 a - 212 a

Nach diesem einleitenden, doch für das weitere Verständnis wichtigen Exkurs über die Gründe, warum Newman vom Selbstbewusstsein ausgeht, wenden wir uns seiner Bewusstseinsanalyse zu.

Newman unterscheidet (1) zwischen Akten, die schlicht auf eine Tätigkeit gerichtet sind, und dem reflexen Bewusstsein, das sich auf diese Akte selbst richtet. So heisst es in einem Brief an Dr. Meynell: "Das Bewusstsein oder die Reflexion auf die eigenen Akte ist ein Akt, der von diesen Akten selbst artverschieden ist. Ihr Objekt ist verschieden. Wenn ich gehe, sollen meine Augen auf mein Gehen achten. Wenn ich singe, lauschen meine Ohren meiner Stimme, und sagen mir, ob ich den Ton treffe. Dies sind Akte, in denen ich auf mein Gehen und Singen achte, oder nicht? Aber der ursprüngliche Akt ist körperlich und der reflexe Akt ist geistig." 17) Der letzte Satz ist angreifbar, aber das, woraufes Newman ankommt, nämlich die Unterscheidung selbst, ist klar und deutlich gesehen.

(2) In einer Niederschrift vom 4. XII. 1859 beschäftigt sich Newman mit dem Gegenstand des reflexen Bewusstseins:

"Consciousness is always an experience. Its objects are my impressions, sensations, judgments, affections, imaginations etc. It does nothing than bear testimony to facts - and must be true." (EMS p. 35; der Abschnitt trägt die Überschrift: "Objects of Consciousness").

Gegenstand des reflexen Bewusstseins sind demnach die eigenen Akte.

Newman stellt (3) fest, dass wir von den Akten auf ein diesen zugrunde liegenden Vermögen schliessen: "Wir wissen in der Tat, dass wir ein Vermögen, uns zu erinnern, haben, so wie wir wissen, dass wir ein Vermögen zu atmen haben; aber wir gewinnen dieses Erkenntnis durch Abstraktion oder Folgerung von ihren einzelnen Akten, nicht durch unmittelbare Erfahrung." 18)

(4) In ähnlicher Weise schliessen wir von den Akten auf das dahinterstehende Ich, u. z. nicht nur auf seine leere Existenz, auf sein blosses Dasein, sondern auf das Ich als "Einheit verschiedener Vermögen", wie

17) Ward II, 261

18) GA p. 61 (47)

es in dem eingangs zitierten Text heisst.

Sowohl bei (3) als auch bei (4) handelt es sich um keine Schlussfolgerung im eigentlichen Sinn, sondern um eine "natürliche" oder "instinktive" Folgerung, wie ich bereits ausführlich dargelegt habe 19).

(5) Im Fragment Proof of Theism nennt Newman im einzelnen folgende Akte, von denen wir auf das Ich schliessen können:

"I am conscious that I am, because I am conscious I am thinking (cogito ergo sum) or feeling, or remembering, or comparing, or exercising discourse." (P Th 2)

Später nennt er noch "acts of reasoning" (P Th 3, 4) und "acts of sensation" (P Th 3, 5, 6, 7) und führt schliesslich noch das Gewissen ein:

"Though it is not easy to give a list of those primary conditions of the mind which are involved in the fact of existence, yet it is obvious to name some of them. I include among them, not only memory, sensation, but also conscience." (P Th 7)

Von dieser Stelle fällt auch ein Licht auf das Verhältnis von (3) und (4): die Erfassung der verschiedenen Vermögen geschieht in der Erfassung des Ich (durch dieselben Folgerungen). Die Vermögen, die aus den Bewusstseinsakten gefolgt werden, nennt Newman hier die Erstgegebenheiten des Geistes (primary conditions of the mind).

Die Liste, die Newman in dem Fragment Proof of Theism gegeben hat, wird in der Grammar of Assent noch erweitert um das "consciousness of willing and doing" 20).

Vergleichen wir die genannten Akte miteinander, so ergibt sich, dass manche miteinander verwandt sind (so to think und to reason), andere auf früher genannte rückführbar sind (so das Vergleichen auf das Denken und Wahrnehmen, wie Beispiele Newmans zeigen, P Th 19). Es bleiben: Das Denken, das Sprechen, das Empfinden und Wahrnehmen, das sich Erinnern, das Wollen und Tun, die Akte des Gewissens. Die Reihen-

19) Siehe S. 37 ff meiner Arbeit

20) GA p. 68 (52)

folge ist durchaus nicht willkürlich gewählt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass nicht alle erwähnten Akte für das Bewusstwerden der eigenen Existenz von gleicher Bedeutung sind, dass hier vielmehr dem Denken eine führende Rolle zukommt. 21) Es wird sich zeigen, dass Newman das Gedächtnis nahe an das Erkenntnisvermögen heranrückt; dagegen ist die Zustimmung - ein Akt des Willens - diesem nachgeordnet. Es ist auch kein Zufall, dass Newman in dem Fragment Proof of Theism das Gewissen zuletzt - last not least! - einführt. Was er über das Gewissen sagt, bildet die Krönung und zugleich die Legitimierung seiner ganzen Anthropologie. Denn durch das Gewissen werden die erwähnten Vermögen erst an das Ich rückgebunden. Dies ist der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung; ihr Lauf wird durch die eben im Anschluss an Newman selbst vorgenommene Ordnung bestimmt.

Es bleibt noch zu erwähnen, dass sich zu dem, was Newman über das Selbstbewusstsein als *proprium* des Menschen sagt, eine interessante Parallelstelle in den Oxforder Universitätspredigten findet: "Und dies ist - vielleicht - das Leben der niedrigeren Tiere, eine Art fortwährenden Traums, Eindrücke ohne Reflexionen; so scheint auch das frühe Leben der Kinder zu sein; nein, selbst im Himmel mag das die erhabene Existenz einiger hochgestellter Ordnungen gesegneter Geister sein, wie der Seraphim, die, wie man sagt, nicht Erkenntnis, sondern ganze Liebe sind." 22) Auch hier spricht Newman nur eine Vermutung aus ("perhaps"); seine Bemerkungen sind ferner nicht rein philosophischer Art, sondern mit psychologischen Beobachtungen gemischt (auch das Kleinkind wird einbezogen); schliesslich werden sehr schwer zu begründete theologische Spekulationen eingeführt. Indes sind gerade diese für uns interessant. Sie zeigen, dass Newman der Ansicht ist, dass nicht nur unter, sondern auch über dem Menschen stehende Wesen "Eindrücke ohne Reflexionen" haben, während es dem Menschen, als dem Wesen der Mitte, zukommt, zu reflektieren. Er drückt sich allerdings vorsichtig und nicht sehr präzise aus, wie ja auch die ganze Stelle nur als Nebenbemerkung gewertet werden darf. Weiter unten werden wir sehen, dass Newman sehr entschieden den

21) Siehe S. 34 f meiner Arbeit (dort auch das entscheidende Zitat!)

22) OUS XV, § 12; p. 322 f

eigentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier hervorhebt: der Mensch ist geistbegabt.

2

Die Erkenntnisvermögen

An einer bereits kurz erwähnten Stelle der Stray Essays 23) spricht Newman von zwei verschiedenen Erkenntnisvermögen im menschlichen Geiste: "Es gibt im Geiste ein Vermögen (faculty), das als Ergänzung zum vernünftigen Denken (complement to reasoning) tätig ist und, da es die Wahrheit zum unmittelbaren Gegenstand hat, dessen Gebrauch zu rechten Zwecken regelt. Dieses Vermögen, im Hinblick auf die Religion, ist, wie ich schon zuvor gesagt habe, der "moral sense"; aber es hat einen umfassenderen Gegenstand als die Religion und ein umfassenderes Amt und Ziel, da es "die Erfassung der ersten Prinzipien" ist, und Aristoteles hat mich gelehrt, es *voûs* oder noetisches Vermögen zu nennen." 24)

Es wird unsere Aufgabe sein, den Sinn dieser Stelle tiefer zu erfassen, indem wir untersuchen, was Newman unter der "Vernunft", und was er unter dem "noetischen Vermögen" versteht.

Die Frage nach dem Wesen der Vernunft hat Newman schon früh beschäftigt, wie die Oxfordener Universitätspredigten zeigen. In der Predigt über "die Natur des Glaubens im Verhältnis zur Vernunft" nennt er die Vernunft "jenes Vermögen des Geistes, durch das das Wissen von äusseren Dingen, Wesen, Tatsachen und Ereignissen über die Reichweite der Sinne hinaus erlangt wird" oder "das Vermögen, von Dingen, die wahrgenommen (perceived) sind, zu Dingen fortzuschreiten, die es nicht sind." 25) In der folgenden Predigt über die "Liebe als Schutzwache des Glaubens gegen den Aberglauben" gibt er jene Definition der Vernunft, die er in der berühmten Vorrede zur dritten Auflage als die entscheidende bezeichnet: "Unter der Tätigkeit der Vernunft wird im eigentlichen

23) Siehe S. 23 dieser Arbeit

24) Stray Essays p. 97; Laros III, 299

25) OUS XI, § 6 und 7; p. 206

Sinne jeder Prozess oder Akt des Geistes verstanden, durch den er vom Wissen des einen Dinges zum Wissen eines anderen fortschreitet." 26) In den Stray Essays wird das noch einmal ausführlich dargelegt: "Ich beginne mit dem, was bei Dr. Fairbains Angriffen gegen mich von der grössten Bedeutung ist - der Sinn, in dem ich das Wort "Vernunft" gebrauche, gegen welche Vernunft ich so oft und so scharf protestiert habe. Es ist ein irreführendes Wort, weil es verschiedene Bedeutungen hat. Manchmal wird es gebraucht, um die Gabe zu bezeichnen, die den Menschen vom Tier unterscheidet; so habe ich es hier nicht gebraucht. In diesem Sinn ist es zumeist ein volkstümliches, nicht ein wissenschaftliches Wort. So genommen bezeichnet es nicht ein Vermögen des Geistes, sondern den Geist selbst; es ist eine Verallgemeinerung oder steht für den Sitz aller Geisteskräfte zusammengenommen. - Ich für meinen Teil verstehe darunter das Vermögen des vernünftigen Denkens (faculty of Reasoning) in weitem Sinne; auch weiss ich kein anderes englisches Wort, das man gebrauchen könnte, um dieses Vermögen zu benennen." 27) In der Folge beruft sich Newman auf die Definition von Dr. Johnson: "Die Vernunft ist das Vermögen, durch das der Mensch einen Satz aus dem anderen ableitet oder von den Prämissen zu den Konklusionen fortschreitet, mithin das rationale oder diskursive Vermögen." Endlich betont er noch, die Vernunft sei nach seiner Auffassung nur ein Werkzeug, ein "Folgerungswerkzeug". 28)

Erste Aufgabe der Vernunft ist die Begriffsbildung. Wir vergleichen (compare) die Dinge, die uns begegnen. Dabei stellen wir fest, dass in ihnen etwas immer gleich bleibt: dieses abstrahieren wir und bilden so einen Begriff. M.a.W.: "Wir schreiten vom Besonderen zum Allgemeinen fort, d.h. von Bildern zu Begriffen." 29) Der definierbare Begriff ist nur noch "ein Logarithmus des wahren Selbst" eines Dinges 30).

26) OUS XII, § 2; p.223; vgl. dazu das Kapitel über Locke

27) Stray Essays p.71; Laros III, 282

28) Stray Essays p.93; Laros III, 296. Aus dieser Stelle geht klar hervor, wie das Verhältnis von Illative Sense und Vernunft nach Newman zu denken ist: die Vernunft ist ein Werkzeug des Geistes (= des Illative Sense). Die Ansicht von Cronin, der Illative Sense sei nichts anderes als die Vernunft in ihrer Vollendung, ist mit den Texten unvereinbar. Vgl. dazu Cronin, p.54 und 98.

29) GA III p.31 (25)

30) Ib.

Was der Geist hier durch sein Werkzeug, die Vernunft, tut, ist ein schöpferischer Akt; der Begriff hat ausserhalb des Geistes kein real existierendes Gegenstück 31).

Zweite Aufgabe der Vernunft ist die Bildung von Urteilen aus solchen abstrakten Begriffen 32) und das Fortschreiten von Urteil zu Urteil im streng logischen Schluss (formal inference) 33).

Die eigentliche Vernunftwissenschaft ist die Logik. Diese ist "die Organisation des Denkens und ist als solche eine Sicherheit für die Richtigkeit intellektueller Entwicklungen; die Notwendigkeit, sich ihrer zu bedienen ist unleugbar insoweit, als ihre Regeln nicht überschritten werden dürfen." 34) Zu ihrer reinsten Form gelangt die Logik, wenn sie sich mathematischer Symbole bedient 35). Ihr Verdienst liegt darin, dass sie ein gemeinsames Mass der Geister schafft; ihre Schwäche ist, dass sie sich auf die konkrete Wirklichkeit nicht anwenden lässt und ihre Gefahr, dass sie den Menschen dazu verführt, ihre Grenzen zu überschreiten 36). Dies zeigt sich am deutlichsten in Sachen des Glaubens; hier kann sie den Menschen geradezu zum Unglauben treiben 37).

Das ist der Grund dafür, dass Newman sich immer wieder gegen die griechische Definition des Menschen wendet: "After all, man is not a reasoning animal." 38) Ebenso ist dies mit ein Grund dafür, dass er sich so entschieden gegen den Rationalismus eines Locke oder Paley verwahrt: die ratio ist nicht das Höchste im Menschen, ja sie ist nicht einmal im Bereich des Erkennens das Höchste: "Der spontane Prozess, der im Geiste selber vor sich geht, ist höher und auserlesener als der, welcher logisch ist." 39)

Nach den *Stray Essays* hat dieses über der Vernunft stehende Erkenntnisvermögen die Aufgabe, "die ersten Prinzipien zu erfassen": In der *Grammar of Assent* gibt Newman diesem Vermögen, die ersten Prinzipien zu

31) GA I, 2 p. 9 (8)

32) Ib.

33) GA VIII, 1 "Formal inference"

34) Devel 189; EL 190

35) GA VIII, 1 p. 265 (201)

36) GA VIII, 1 passim

37) Apol 243

38) GA IV, 3 p. 94 (72)

39) Devel 191; EL 192

erkennen, den Namen *Illative Sense* 40).

Bevor wir das Wesen des *Illative Sense* bestimmen können, müssen wir die Frage beantworten, was denn die ersten Prinzipien sind, deren Entdeckung seine Hauptaufgabe ist. Mit dieser Frage haben sich anerkannte Newmanforscher schon öfter beschäftigt, sind aber zu sehr verschiedenen Ergebnissen gelangt. So meint Przywara: "Die first principles sind nichts anderes als der individuelle Motivationskomplex" 41), während Boekraad der Überzeugung ist, dass sie geradezu die moralische und intellektuelle Existenz des Menschen bilden 42). Welche von beiden Deutungen ist die richtige: die psychologische oder die existentielle? Damit hängt die weitere Frage zusammen: Sind die ersten Prinzipien allgemeinverbindlich oder rein subjektiv?

Wir befragen die Texte, u. z. in chronologischer Reihenfolge. Dies vor allem deswegen, weil Walgrave nachzuweisen sucht, dass sich der Sinn des Begriffs im Oeuvre Newmans verschiebt 43).

Schon in der Oxforder Universitätspredigten spricht Newman von "Prinzipien", gebraucht das Wort jedoch in einem sehr weiten Sinn. Es gibt "Prinzipien und Arten des Denkens", "Prinzipien, nach denen die Menschen die Welt zerlegt haben"; der Glaube wird ein "praktisches", das Gewissen ein "ursprüngliches" Prinzip genannt 44). Diese letzteren Bezeichnungen zeigen allein schon, dass Przywaras Deutung unhaltbar ist. Allenfalls kann man die "anticipations" und "dispositions", die in den Oxforder Universitätspredigten eine grosse Rolle spielen, so deuten; sie hängen insofern mit den "Prinzipien" zusammen, als der Mensch sie auf Grund der Prinzipien bildet.

40) GA IX, 3 p. 371 (282): "The *Illative Sense* has to act on the first principles, discovering them, following them, defending or resisting them. . ."

41) Przywara, Newman p. 73

42) Boekraad p. 249

43) Walgrave J. H., Newman's beschrijving en verantwoording van het werkelijk denken, in Tijdschrift voor Philosophie 1939, p. 542; vgl. Boekraad p. 216

44) OUS X, XIV und XV

Im Essay on Development werden Prinzipien und Lehren einander gegenübergestellt: "Prinzipien sind abstrakt und allgemein, Lehren haben Bezug auf Tatsachen; Lehren entwickeln sich, Prinzipien auf den ersten Blick nicht; Lehren wachsen und werden erweitert, Prinzipien sind beständig dieselben; Lehren sind intellektuell, Prinzipien sind unmittelbar mehr ethisch und praktisch... Lehren verhalten sich zu Prinzipien, wie in der Mathematik die Definitionen zu den Axiomen und Postulaten... Prinzipien liegen tiefer im Geiste... Lehren werden entwickelt durch die Tätigkeit von Prinzipien und entwickeln sich verschieden entsprechend diesen Prinzipien." 45) Aus der zitierten Stelle wird deutlich, dass Newman sowohl Prinzipien in der Geistesgeschichte als auch Prinzipien im einzelnen Menschen im Auge hat, und dass er sie unter der Rücksicht der Entwicklung betrachtet. Ebenso wie in der Geistesgeschichte ist es in der Geschichte des einzelnen: die eigentliche Geschichte eines Menschen ist die Entwicklung seiner Prinzipien zu grösserer Klarheit. Das klassische Beispiel hierfür ist Newman selbst: er wechselt gerade deshalb seine Konfession, weil er sich seiner ersten Prinzipien voll bewusst wird. Sehr wichtig für uns ist auch der Hinweis, dass die ersten Prinzipien, zwar nicht ausschliesslich, aber vorwiegend ethisch und praktisch sind: es sind Prinzipien des Handelns (daher konnte Newman auch den Glauben und das Gewissen "Prinzipien" nennen).

Von grosser Bedeutung ist, was Newman in seinem 7. Vortrag über die Lage der Katholiken in England (1851) sagt: "Die ersten Prinzipien sind unsere Führer und Richtschnur in der Spekulation, im Schlussfolgern, Urteilen, Überlegen, Entscheiden und Handeln. Sie sind für den Geist, was der Blutkreislauf für den Leib. Sie sind die Bedingungen des geistigen Lebens. Nach ihnen bilden wir unsere Ansichten über Ereignisse, Personen, praktisches Verhalten, Gegenstände, sittliche Eigenschaften, Religion. Sie begründen den Unterschied zwischen Mensch und Mensch. Sie charakterisieren ihn. Nach seinen obersten Grundsätzen richtet sich seine Religion, sein Glaube, sein Gottesdienst, sein Charakter... Mit einem Wort: sie sind der Mensch." Weiter: sie gehen "unmittelbar vom Geiste aus; der, der sie hält, betrachtet sie, sozusagen, als Teil seiner selbst." 46)

45) Devel 178 ff; EL 178 ff

46) Pres. Pos. 271 ff

Von hier aus verstehen wir auch die Aussage der Parochial and Plain Sermons, es gebe nicht nur wahre, sondern auch falsche erste Prinzipien. 47)

Eine wichtige Stelle findet sich auch in der Apologie. Dort definiert Newman die falsche Gedankenfreiheit (des Liberalismus) - wie wir bereits gesehen haben - als "das Üben des Denkens (the exercise of thought) an Dingen, in denen es wegen der Verfassung des menschlichen Geistes zu keinem Ergebnis führen kann und deshalb nicht am Platze ist. Zu diesen Dingen gehören die ersten Prinzipien aller Art; und zu den heiligsten und bedeutsamsten derselben sind vor allem die Offenbarungswahrheiten zu zählen." 48) Die ersten Prinzipien dürfen nicht zum Gegenstand von Denkübungen gemacht werden, weil sie nicht durch die Vernunft, sondern durch den Illative Sense erkannt werden.

Die endgültige Klärung bringt die Grammar of Assent. In ihr definiert Newman: "Unter ersten Prinzipien verstehe ich die Sätze, von denen wir beim Nachdenken über jeden beliebigen Gegenstand ausgehen. Sie sind daher sehr zahlreich und variieren in hohem Masse mit den Personen, die nachdenken, indem sie je nach dem Urteil und der Kraft der Zustimmung von den einen angenommen, von den anderen aber abgelehnt werden. Nur wenige von ihnen werden allgemein anerkannt. Alle sind begrifflich, nicht bildhaft, denn sie drücken Abstraktes, nicht aber Individuelles und unmittelbar Erfahrenes aus." 49) Die ersten Prinzipien werden in solchen Sätzen wie: Es gibt recht und unrecht, wahr und falsch, gerecht und ungerecht, schön und hässlich, ausgedrückt 50). Das sind offenbar solche erste Prinzipien, die allgemein anerkannt werden.

Die Frage des Wahrheitskriteriums wird später behandelt: "Wir urteilen für uns selbst, durch unser eigenes Licht, auf unsere eigenen Prinzipien hin; unser Wahrheitskriterium ist nicht so sehr die Manipulation mit Sätzen, als der intellektuelle und moralische Charakter der Person, die sie hält." 51)

Eine wesentliche Ergänzung dazu bildet das Gespräch zwischen Newman und Wilfrid Ward vom 30. I. 1885, das letzterer mitteilt 52). Newman sagt, ihm habe es immer geschienen, dass die ganze Streitfrage zwischen

47) PPS V, p. 123

49) GA IV, 1 p. 60 (46)

51) GA VIII, 2 p. 302 (230)

48) Apol, Note A, p. 288

50) GA p. 64 (49)

52) Ward II, 490 ff

Glaube und Unglaube auf die ersten Prinzipien, die angenommen würden, zurückzuführen sei. Als Ward fragt, ob er nicht glaube, dass der Mensch für seine ersten Prinzipien verantwortlich sei und ob nicht falsche erste Prinzipien in hohem Grade die Folge eines falschen Habitus, und damit - auf die Dauer - moralisch schuldhaft seien, obwohl hier et nunc vielleicht unüberwindlich (invincible), da antwortet Newman: "I quite agree with you, and that is what you must urge on your young men", wobei der Nachsatz zeigt, dass Ward ihm aus dem Herzen gesprochen hatte.

Es zeigt sich also, dass letztlich das Gewissen entscheidet, welche Prinzipien wahr und welche falsch sind, wie es Newman bereits in der *Idea of a University* - gegen Shaftesbury - ausdrücklich betont: "Das Prinzip, das bestimmt, was recht ist, ist das Gewissen." 53) Wir könnten demnach das Gewissen das "Urprinzip" nennen, von dem die "ersten Prinzipien" ausgehen. Ist das Gewissen wach, spricht es fein an, so sind die ersten Prinzipien dieses Menschen richtig; ist es dagegen verbogen oder verbildet, so sind sie falsch. Nun erschliesst sich auch das letzte Wort Newmans in der *Grammar of Assent* zu unserem Problem: "Die Tatsache bleibt bestehen, dass bei jeder Untersuchung in konkreten Angelegenheiten die Menschen sich voneinander unterscheiden, u. z. nicht so sehr in der Unverbildetheit (soundness) ihrer Vernunft, sondern in den Prinzipien, die deren Ausübung regiert, ferner dass solche Prinzipien von persönlichem Charakter sind, dass es in ihnen kein gemeinsames Mass der Geister gibt, und dass die Gültigkeit eines Beweises nicht so sehr durch wissenschaftliche Belege, sondern durch den Illative Sense entschieden wird." 54) Damit ist gesagt, dass die ersten Prinzipien zwar persönlich, aber nicht subjektiv sind: denn das Gewissen ist - nach Newman - nicht autonom.

Wie lässt sich das mit der oben erwähnten Definition der ersten Prinzipien vereinbaren, nach der die ersten Prinzipien begrifflich sind und Abstraktes ausdrücken? Die m. E. einzig mögliche Antwort darauf gibt Boekraad, wenn er sagt, dass die ersten Prinzipien dann begrifflich sind, wenn sie formell in Argumentationen eingeführt werden, während sie in

53) *Idea I, VIII, 7 p. 198 f (176)*

54) *GA X, 2 p. 413 (314)*

ihrem Ursprung nicht "notional", sondern "real" sind 55).

Eine letzte Frage: Wieso werden einzelne erste Prinzipien allgemein anerkannt, die meisten aber nicht? Auf diese Frage gibt Newman keine Antwort. Hier liegt eine wirkliche Schwierigkeit vor, und es taucht die Frage auf, ob es überhaupt möglich ist, die allgemeingültigen und die persönlichen Prinzipien unter einem Begriff zusammenzufassen. Newman würde wahrscheinlich darauf antworten, dass die wahren persönlichen ersten Prinzipien - oder wenigstens viele von ihnen - eigentlich auch allgemein anerkannt werden sollten, was der Fall wäre, wenn alle Menschen ihrem Gewissen folgen würden. Jedoch bliebe auch dann eine letzte Divergenz bestehen, da kein Gewissen dem andern absolut gleich sein kann. Die gestellte Frage, warum es überhaupt erste Prinzipien gibt, die allgemein anerkannt werden, ist damit allerdings noch nicht beantwortet.

Es ist hier am Platze, die Prinzipienlehre Newmans mit der des Aristoteles zu vergleichen. Wir beschränken uns dabei auf die Nikomachische Ethik, weil wir von ihr sicher wissen, dass sie Newman vertraut war, was sich von den anderen in Frage kommenden Schriften nicht mit Sicherheit sagen lässt.

Newman verwendet das Wort principle in dem gleichen weiten Sinn wie Aristoteles das Wort $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$: "das, wovon etwas ausgeht." Im Gegensatz zu Newman unterscheidet Aristoteles scharf zwischen den theoretischen und den praktischen Prinzipien. Die theoretischen ersten Prinzipien sind Ausgangspunkt der Wissenschaft; sie müssen daher ebenso allgemein und notwendig sein wie diese 56). Sie zu erkennen ist Weisheit ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$); Weisheit aber ist sowohl $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, als auch $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ der Dinge, die ihrer Natur nach am ehrwürdigsten sind 57). Diesen theoretischen stehen die praktischen Prinzipien gegenüber. Sie zu erkennen ist Sache der Klugheit ($\varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Die Klugheit hat es mit den Dingen zu tun, die für den Menschen gut und schlecht sind 58). Nun ist aber nicht für alle Menschen dasselbe gut oder schlecht; folglich sind auch die Prinzipien des Handelns nicht für alle Menschen gleich, d. h. sie

55) Boekraad p. 217

57) Eth. Nik. 1141 b 2 f

56) Eth. Nik. 1140 b 31 f

58) Eth. Nik. 1140 b 5 f

sind - im Sinne Newmans - persönliche. Die Erkenntnis der richtigen ersten Prinzipien ist von der sittlichen Haltung des Menschen abhängig: "Ist man aber einmal durch Lust oder Unlust bestochen, so verbirgt sich einem sofort das Prinzip, und man vergisst, dass man seinetwegen und um seinetwillen alles wählen und tun soll. Denn die Schlechtigkeit ist das Verderben des Prinzips." Wiederum: "Denn die Schlechtigkeit täuscht hinsichtlich der praktischen Prinzipien und verdreht sie, so dass es offenbar unmöglich ist, klug zu sein, ohne gut zu sein." 59)

Es kann kein Zweifel bestehen, dass Newman Aristoteles nachfolgt, wenn er von persönlichen praktischen Prinzipien und von dem Einfluss der sittlichen Haltung auf diese spricht. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Newman liegt darin, dass dieser nicht nur die praktischen, sondern auch die theoretischen Prinzipien persönliche sein lässt. Da erheben sich denn auch, wie zuvor angedeutet wurde, ernste Schwierigkeiten, denen sich Aristoteles nicht gegenüberstellt. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, sie zu lösen.

Ausser der Entdeckung der ersten Prinzipien hat der Illative Sense noch eine zweite Funktion: die Führung eines Beweises im Bereich des Konkreten 60). Newman hat dies in seinem Kapitel über die natürliche und die formlose Folgerung dargelegt. Beide sind aufs engste verwandt, da sie sich - im Gegensatz zur formellen Folgerung - nicht im abstrakten, sondern im konkreten Bereich bewegen. Der Unterschied zwischen beiden ist darin zu suchen, dass der Mensch bei der natürlichen Folgerung so vorgeht, ohne zu wissen, warum er es tut, während die formlose Folgerung eine entwickelte, wissenschaftlich brauchbare Methode ist, nämlich das Gewinnen der Wahrheit auf dem Weg über die Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten 61). Dies ist vor allem die Methode der Geschichtswissenschaft 62).

Wir verstehen nun auch, warum Newman die natürliche Folgerung eine instinktive nennt: sie wird spontan und ohne Bewusstwerden der Mittel vollzogen. So geht es oft auch grossen Forschern: sie finden die Ergeb-

59) Eth. Nik. 1140 b 17 ff und 1144 a 34 ff

60) GA IX, 3 p. 362 f (275). Diese Funktion des Illative Sense hebt Joh. Artz besonders hervor in Newman-Studien II, p. 219 ff

61) "cumulation of probalities": GA VIII, 2 p. 288 (219)

62) GA IX, 3 p. 363 ff (275 ff)

nisse, indem sie von ersten Prinzipien ausgehen, die ihnen nicht vollbewusst sind und erst mühsam bewusst gemacht werden müssen 63).

Eine Zwischenfrage: Meint Newman dasselbe, wenn er die Erfassung der Existenz des Ich als "Ausdruck eines schlussfolgernden Instinkts" bezeichnet? 64) Ja und nein. Einerseits wird dabei nichts aus "ersten Prinzipien" gefolgert, sondern von den Akten auf das dahinterstehende Ich geschlossen, andererseits handelt es sich dabei um einen natürlichen und spontanen Akt wie bei jeder anderen instinktiven Folgerung. Man könnte am ehesten von einer "Parallelität" sprechen, wobei die Erfassung der Existenz des Ich der der Gewissheit nach "frühere", d.h. jede andere Folgerung erst ermöglichende Akt ist.

Eine weitere Zwischenfrage: Lässt sich aus dem Gesagten näher bestimmen, was damit gemeint ist, wenn die von Newman bevorzugte Methode illative Methode genannt wurde? 65) Ich denke doch: dies ist, der in wissenschaftliche Form gebrachte Ausdruck der zweiten Funktion des Illative Sense, nämlich des Fortschreitens von den ersten Prinzipien zu Folgerungen im Bereich des Konkreten, während die Erfassung der Prinzipien selbst nicht analysierbar, mithin auch nicht methodisch fassbar ist.

Abschliessend soll noch einmal betont werden, dass die Entdeckung der ersten Prinzipien nach Newman für die Wahrheitsfindung entscheidend ist: "Die ersten Prinzipien sind die verborgenen Quellen allen Wissens. Die Logik liefert für sie kein gemeinsames Mass der Geister - sie werden von den einen angenommen, von den anderen abgelehnt. In ihnen, und nicht in syllogistischen Paraden, liegt das ganze Problem der Wahrheitsfindung 66).

Nun können wir endlich daran gehen, das Wesen des Illative Sense zu bestimmen. Newman gibt nirgends eine Definition des Illative Sense; eine

63) Vgl. dazu die Beispiele aus der Geschichtswissenschaft, GA IX, 3 p. 363 ff (275 ff)

64) Vgl. dazu das Kapitel über Descartes

65) Vgl. dazu das Kapitel über Newmans Methode

66) GA VIII, 1 p. 269 (205)

solche ist auch gar nicht möglich. 67) Denn der Illative Sense ist nichts anderes als der Geist selbst. Newman beginnt das Kapitel über das Wesen des Illative Sense mit den Worten: "Es ist der Geist, der folgt und seine eigenen Folgerungen kontrolliert, nicht irgendein technischer Apparat von Worten und Sätzen. Diese Fähigkeit (Power), zu urteilen und zu folgern, in ihrer Vollendung, nenne ich den Illative Sense." 68) Darum setzte er dafür später, in den Stray Essays, einfach das griechische Wort $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ ein ("noetic faculty" scheint mir wenig glücklich -der Geist ist keine "faculty"). An der gleichen Stelle sagt Newman, der $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ habe die Wahrheit zum "unmittelbaren Gegenstand".

Im Gegensatz dazu hat die Vernunft, sein Werkzeug, den Begriff und den formalen Schluss zum unmittelbaren, die Wahrheit aber nur zum mittelbaren Gegenstand. Newman vergleicht sie mit der $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ des Aristoteles: " $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, das zweite Vermögen des Aristoteles, das es mit notwendiger Wahrheit (necessary truth) zu tun hat, entspricht (in analogem Sinn) der Vernunft (reason), wie ich sie anschauet." 69) Einen Vergleichspunkt zwischen reason und $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ nennt Newman selbst: beide haben es mit dem zu tun, was sich notwendig so und nicht anders verhält. Aristoteles sagt: "Was also $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ sei, erhellt, wenn wir die Worte genau nehmen und uns nicht an äussere Ähnlichkeiten in der Redeweise halten wollen, aus folgendem. Wir alle halten dafür, dass das, was man weiss, sich nicht anders verhalten kann; was sich aber anders verhalten kann, von dem weiss man, sobald man es nicht mehr vor Augen hat, nicht, ob es noch ist, oder nicht. Mithin ist, was Gegenstand des Wissens ist, aus Notwendigkeit. Mithin ist es ewig; denn alles, was schlechthin aus Notwendigkeit ist, ist ewig, das

67) Daher muss auch der Versuch von J. Artz, den Illative Sense zu definieren, fehlschlagen. Newman-Studien II, p.245

68) GA IX,2 p.353(268). "To reason" wurde hier mit "folgern" wiedergegeben, da Newman im Anschluss daran vom "controlling principle in inferences" spricht. - Vgl. zum ganzen, was N. Theis über den Illative Sense sagt, Newman-Studien II, 208 ff

69) Stray Essays p.97 (in einer Anmerkung)

Ewige aber ist ungeworden und unvergänglich." 70) Jedoch deckt sich auch alles andere, was Aristoteles über die $\epsilon\pi\lambda\sigma\tau\acute{\upsilon}\mu\eta$ sagt, mit Newmans Vernunftbegriff. Aristoteles sagt, die $\epsilon\pi\lambda\sigma\tau\acute{\upsilon}\mu\eta$ sei lehrbar und jeder Wissensgegenstand lernbar. 71) Ähnlich sagt Newman, die von der Vernunft erarbeiteten wissenschaftlichen Methoden könnten alle anwenden, nicht nur das Genie des einzelnen. 72) Wenn endlich Aristoteles die $\epsilon\pi\lambda\sigma\tau\acute{\upsilon}\mu\eta$ als den Habitus des Beweissens ($\epsilon\phi\lambda\varsigma\ \alpha\pi\omicron\sigma\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\eta$) definiert und weiter ausführt, ihre Aufgabe sei nicht das Erkennen der Prinzipien, sondern das Fortschreiten von den Prinzipien zu den Schlüssen, 73) so brauchen wir nicht mehr lange nachzuweisen, wie sehr das genau das trifft, was Newman als Aufgabe der Vernunft bezeichnet.

"Geist" bedeutet bei Newman nicht $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ schlechthin, sondern den Geist des einzelnen Menschen. Geist hat personalen Charakter, oder, wie Newman sagt: der Illative Sense ist eine "persönliche Gabe". 74) Darum vergleiche er ihn nicht nur mit dem $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$, sondern auch mit der $\varphi\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\varsigma$: "Aristoteles nennt das Vermögen, das den Geist, was das Verhalten betrifft, leitet, mit dem Namen phronesis, oder "Urteilsfähigkeit" (judgment). Diese ist das führende, kontrollierende und bestimmende Prinzip in solchen persönlichen und sozialen Angelegenheiten.... Was in einem besonderen Fall Recht oder Unrecht ist, beurteilt der Philosoph nicht nach einem Gesetzeskodex, nicht nach einem Traktat der Moral, denn eine Wissenschaft vom Leben, die auf den Fall des Individuums anwendbar ist, konnte und kann nicht geschrieben werden. ...In allen diesen speziellen Handlungen des Intellekts ist das Individuum zuhächst und sich selbst verantwortlich, ja es kann unter Umständen im Recht sein, wenn es sich dem Urteil der ganzen Welt entgegenstellt." 75) In einer Anmerkung macht Newman auch auf den Un-

70) Eth.Nik. 1139 b 18 ff. In der Übersetzung habe ich mich hier an Eugen Rolfes angeschlossen (Leipzig 1921)

71) Eth.Nik. 1139 b 25

72) GA VIII, 1 p.261 (198)

73) Eth.Nik. 1139 b 31 f und 1140 b 34

74) GA IX, 3 p.362 (275)

75) GA IX, 3 p.354 (268 f)

terschied zwischen dem Illative Sense und der phronesis aufmerksam: während diese sich nur auf das Handeln bezieht, hat es der Illative Sense mit dem Bereich des Konkreten ganz allgemein zu tun. 76) Der Gegenstandsbereich der $\varphi\rho\acute{o}\nu\gamma\sigma\iota\varsigma$ entspricht genau dem des moral sense bei Newman (man denke an die eingangs zitierte Stelle der Stray Essays). Der Illative Sense ist dem moral sense übergeordnet; seine Aufgabe ist die Entdeckung sowohl der theoretischen als auch der praktischen Prinzipien.

Auch hierin ist Aristoteles vorangegangen: "Dem $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ kommt es zu, die Prinzipien zu erkennen." 77) Wie lässt sich das mit den bereits zitierten Texten vereinbaren, nach denen es auch Weisheit und Klugheit mit den Prinzipien zu tun haben? Die Frage scheint am besten so zu beantworten: Weisheit und Klugheit sind Tugenden, u.z. die Tugenden des Menschen, der sich vom $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ leiten lässt. In dem, was die theoretischen Prinzipien anlangt, lässt er sich von der Weisheit, in dem, was die praktischen anlangt, von der Klugheit leiten. Allerdings sind Weisheit und Klugheit Tugenden verschiedener Seelenteile, wobei die Weisheit die Tugend des höheren (des $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\upsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$), Klugheit die des niedrigeren Seelenteiles (des $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) ist. 78) Wir müssen hinzufügen: auch die $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\mu\eta$, der Habitus des Beweisens, ist eine Tugend des höheren Seelenteils (der ja nach ihr benannt ist), obwohl sie ohne Zweifel der Weisheit, die sich von $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ leiten lässt, untergeordnet ist. Daraus erhellt, dass die $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\upsilon}\mu\eta$ der $\varphi\rho\acute{o}\nu\gamma\sigma\iota\varsigma$ übergeordnet ist. Daran ändert die Tatsache nichts, dass $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ und $\varphi\rho\acute{o}\nu\gamma\sigma\iota\varsigma$ von Aristoteles verglichen werden, wobei gesagt wird, beide hätten es mit dem "nicht definierbaren" zu tun. 79) Das "nicht Definierbare" liegt auf verschiedenen Ebenen. Das "nicht Definierbare" des $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ ist Voraussetzung aller Wissenschaft; das "nicht Definierbare" der $\varphi\rho\acute{o}\nu\gamma\sigma\iota\varsigma$ kann niemals Gegenstand der Wissenschaft werden;

76) GA IX,2 p.353 (268)

77) Eth.Nik. 1141 a 7 f

78) Eth.Nik. 1139 a 11 f werden die beiden obersten Seelenteile einander gegenübergestellt; 1143 b 16 f wird gesagt, dass Weisheit und Klugheit verschiedenen Seelenteilen zugehören.

79) Eth.Nik. 1142 a 23 ff; eine Stelle, die von grosser Bedeutung für das Newman-Verständnis ist.

in dieser Hinsicht ist die Klugheit der Wissenschaft untergeordnet.

Trotz des grossen Einflusses der Nikomachischen Ethik auf das Denken Newmans lassen sich demnach folgende Unterschiede feststellen:

(1) Newman trennt die praktischen und die theoretischen Prinzipien nicht scharf voneinander. Während Aristoteles sich mehr für die theoretischen interessiert, die ihm auch rangmässig höher zu stehen scheinen (sind sie doch "ewig und unveränderlich"), gilt Newmans Interesse fast ausschliesslich den praktischen.

(2) νοῦς und ψρόνγσις verschmelzen im Begriff des Illative Sense; damit wird auch die ψρόνγσις über die ἐπιστήμη (= reason) erhöht.

(3) Der tiefere Grund dieser Verschmelzung von νοῦς und ψρόνγσις liegt darin, dass für Newman der Geist eindeutig der Geist des einzelnen Menschen ist, dass er persönlichen Charakter hat, was bei Aristoteles nicht geklärt ist (kommt er doch νύφαθεν in den Menschen).

Da erhebt sich eine Frage: Warum hat Newman überhaupt den schwierigen Begriff des Illative Sense eingeführt und nicht einfach "Mind" gesagt? Der Grund dafür ist der, dass Newman damit nicht den Geist des einzelnen Menschen schlechthin bezeichnen will, sondern den Geist "in actu", u.z. "in actu cognoscendi". Der Geist ist, da er personalen Charakter hat, unbegreiflich. Für ihn gilt in erhöhtem Masse, was Newman von aller Kreatur aussagt: "Wir sind gewohnt, u.z. mit Recht, den Schöpfer selbst als unbegreiflich zu bezeichnen; er ist es, in der Tat, durch ein unmittelbares Attribut; aber in einem gewissen Sinn ist für uns jedes seiner Geschöpfe unbegreiflich: in dem Sinn, dass niemand sie vollkommen versteht - ausser ihm." 80) Man kann den Geist nur unter verschiedenen Aspekten betrachten; einer von ihnen ist der Illative Sense.

Dies ist die Deutung, die von der Grammar of Assent nahegelegt wird. In den Stray Essays dagegen erscheint der Illative Sense sowohl als νοῦς als auch als "noetic faculty", u.z. als jenes Vermögen, das den moral sense einbegreift. Diese letzte Unklarheit bleibt bestehen und soll keineswegs wegdisputiert werden. Sie besteht übrigens auch schon bei Aristoteles.

80) GA VIII, 1 p.283 (215)

Fasst man den Illative Sense als Vermögen, so rückt er in grösste Nähe zum Gewissen. Denn auch der moral sense ist ein Teilaspekt, u.z. ein Teilaspekt des Gewissens. Das Gewissen erscheint bei Newman in seiner Erkenntnisfunktion unter dem Namen moral sense, in seiner Pflichtfunktion unter dem Namen sense of duty. 81) Es zeigt sich also, dass der Illative Sense (im Hinblick auf das sittliche Handeln) und das Gewissen (als moral sense) identisch sind. 82) Erkennen und Gewissen (Ge-wissen) werden auf diese Weise sehr nahe aneinandergerückt, ja sie sind im letzten eins. Die Aufdeckung dieses Zusammenhanges ist eines der Grundanliegen Newmans. Das andere ist die Aufdeckung des Zusammenhanges zwischen Ethik und Religion. Das gelingt ihm durch eine Untersuchung des Gewissens als sense of duty. Doch davon später.

Von hier aus wird die letzte Zweideutigkeit des Illative Sense, wenn auch nicht voll befriedigend erklärt, so doch verständlich. Der Geist "in actu cognoscendi" wird für Newman in erster Linie im Wissensbereich wirksam. Die höchste und edelste Aufgabe des Geistes des einzelnen Menschen ist die der Durchleuchtung und Klärung des Gewissens.

In diesem Zusammenhang geht Newman, wie wir hier nur kurz andeuten können, auch auf das Wesen der Sprache ein. Schon in einem früheren Kapitel hatte er verbales Denken dem geistigen Erkennen gegenübergestellt: "Unter(formaler) Folgerung verstehe ich verbales Denken, ganz gleich welcher Art, im Gegensatz zu geistigem Erkennen; es unterscheidet sich von Logik nur insofern, als Logik seine wissenschaftliche Form ist." 83) Im Kapitel über den Illative Sense wird dies ausführlicher dargelegt: "So gross die Dienste der Sprache sind, indem sie uns erlauben, den Bereich unserer Folgerungen auszudehnen, ihre Gültig-

81) Näheres dazu im Kapitel über das Gewissen.

82) Vgl. dazu Bremond, p.392: "Tout ce livre (GA) n'est qu'une longue définition (?) de l'illative sense, et cet illative sense est le nom que prend la conscience en quête de vérité religieuse."

Fries, p.89 f.: "Der natürliche Folgerungssinn in Sachen der Religion ist das Gewissen." - Newman sagt dies, soviel ich sehe, nirgends ausdrücklich.

83) GA VIII, 1 p.263 f (200)

keit zu bezeugen und sie anderen mitzuteilen, so ist doch der Geist selbst geschmeidiger und kräftiger als eines seiner Werke, von denen die Sprache eines ist, und nur dank seiner durchdringenden und subtilen Tätigkeit geschieht es, dass jener Rand verschwindet, der nach meiner Beschreibung zwischen verbaler Argumentation und Folgerungen im Konkreten liegt. Er bestimmt, was Wissenschaft nicht bestimmen kann: den Zielpunkt konvergierender Wahrscheinlichkeit und die Gründe, die für einen Beweis genügen." 84) Was endlich seine wichtigste Funktion angeht, die Entdeckung der ersten Prinzipien, so betrachtet sie der Geist "ohne den Gebrauch von Worten, durch einen Prozess, der nicht analysiert werden kann." 85)

Aus diesen Stellen geht hervor, dass Newman hier in der Sprache nur ein Verständigungsmittel sieht, etwas, was der begrifflich-logischen Sphäre angehört, und dass die Worte für ihn nur Symbole der Wirklichkeit darstellen. Das Erkennen des Geistes hingegen ist nicht nur **supra-logisch**, sondern auch **supra-verbal**.

Umso mehr ist man überrascht, in der *Idea of a University* Stellen zu finden, die das Gegenteil zu behaupten scheinen. In dem 1858 gehaltenen Vortrag über die Literatur vergleicht Newman die Dichtkunst mit der Wissenschaft. Die wichtigste Stelle lautet: "Wissenschaft hat es mit Dingen zu tun, Literatur mit Gedanken; Wissenschaft ist universal, Literatur persönlich; die Wissenschaft gebraucht die Worte nur als Symbole, die Literatur dagegen gebraucht die Sprache in ihrer ganzen Fülle, worin die Ausdrucksweise, das Idiom, der Stil, die Komposition, der Rhythmus, die Beredsamkeit und viele andere Qualitäten eingeschlossen sind... Die Literatur ist der persönliche Gebrauch oder die persönliche Anwendung der Sprache." 86) Dazu sind freilich "die Vielen" nicht befähigt; sie "gebrauchen die Sprache wie sie sie finden"; das Genie hingegen unterwirft sie seinen eigenen Zwecken, formt sie nach seinen eigenen Besonderheiten, giesst sein ganzes Denken und Fühlen in Bilder,

84) GA IX, 3 p. 360 (273). Wir werden auf diese wichtige Stelle noch einmal zurückkommen, wenn wir das Problem der Wahrscheinlichkeit behandeln.

85) GA IX, 3 p. 361 (274)

86) *Idea* p. 275 (240)

so dass die Sprache "the faithful expression of his intense personality" wird. 87)

In der Dichtung hat die Verständigungsfunktion der Sprache nur noch sekundäre Bedeutung, in erster Linie ist sie Ausdruck des genialen Menschen selbst. Die Sprache der Dichtung ist "so vielfältig wie der innere geistige Vorgang selbst und ihm analog." 88) Während also die Symbolsprache der Wissenschaft (Newman denkt vor allem an ihre "ideale", nämlich mathematische Form) auf der logisch-begrifflichen Ebene bleibt und Ausdruck der unpersönlichen Vernunft ist, ist die bildhafte Sprache der Dichtung Ausdruck der Person und dem geistigen Erkennen analog. Dies darf freilich nicht subjektivistisch missverstanden werden: Gegenstand des Geistes ist, wie wir gesehen haben, unmittelbar die Wahrheit selbst. Wir müssen noch hinzufügen: auch die Sprache des Genies ist dem geistigen Erkennen nur analog, ist nie dessen vollkommener Ausdruck. Das geistige Erkennen in seiner sublimsten Form ist -das bleibt bestehen- supravermal. Soviel über das Verhältnis von geistigem Erkennen und Sprache. Hier schliesst sich eine letzte Frage an: wie verhalten sich nach Newman sinnliche Anschauung und geistiges Erkennen?

Von grosser Bedeutung für die Beantwortung dieser Frage ist das Manuskript "On Formation of Mind" vom 3.XII.1859. 89) Es beginnt mit den Worten:

"I suppose if we did not think, we should have nothing to show that we existed - even though we had the powers of consciousness. According to the principle, Cogito ergo sum.

Again, it is scarcely possible to believe that we could think without the experience of the senses, which as it were awaken thought." (EMS 44)

Zweierlei ist zu beachten:

87) Idea p.276 (241)

88) Ibidem. Es wäre interessant, die Ansätze zu einer Sprachphilosophie bei Newman mit den Ausführungen Heideggers zu diesem Gegenstand zu vergleichen.

89) Der Text ist ein Teil von EMS und findet sich dort p.44-50.

(1) Newman betrachtet hier die Sinneswahrnehmung als Bewusstseinsstat-sache. Die erkenntnistheoretische Fragestellung, was dieser Sinneswahrnehmung ausser uns entspreche, bleibt unberührt. Auf diese Frage geht Newman, wie wir bereits gesehen haben, an anderer Stelle ein, ohne sich zu einer ganz klaren Überzeugung durchringen zu können. 90)

(2) Newman fragt nach der Entstehung der Erkenntnis. Es wäre jedoch ein Missverständnis, diese Fragestellung rein psychologisch aufzufassen, auch wenn Newman hier und da psychologische Beobachtungen heranzieht. Die Frage ist vielmehr philosophisch gemeint; Newman fragt nach dem Grundsätzlichen, nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Darauf weist schon die zitierte Stelle hin: Ist es möglich anzunehmen, so fragt Newman, dass wir denken ohne Sinneserfahrung. Noch deutlicher wird der philosophische Charakter seiner Fragestellung, wenn man die entscheidenden Stellen des Textes in Betracht zieht:

"Next, follows the question whether all our thoughts come ultimately from the senses, or whether the (intelligent) thinking sentient principle, which is I, has any power of creation or origination.

To me it seems at first sight certain that it has - and for this reason, that the senses do not suggest any thing when taken by themselves, beyond colour, form, motion, extension, sound, scent, flavour, feeling, pleasure and pain.

Sight, e.g., does not combine, it cannot form a whole, it does not suggest depth, it does not suggest personality." (EMS 44)

Die Sinne, für sich genommen, ergeben keine Erkenntnis. Sie liefern nur das Rohmaterial dazu, das völlig ungeordnet ist. Das schöpferische formende Prinzip ist der Geist:

"The objects then presented by the senses are unmeaning, till they are interpreted by the mind; and the mind interprets out of its own resources. It

90) Siehe S. 44 dieser Arbeit

brings to the centemplation the clear idea of order,
arrangement, whole and parts, which seem original."
(EMS 46)

Das sinnliche Erkenntnisvermögen ist demnach rezeptiv, der Geist produktiv. 91) Erkenntnis entsteht durch die Formung der von den Sinnen gelieferten Materie durch den Geist. Erkenntnis ist also ein letztes Ineinander beider. Ohne die Sinne vermöchten wir nichts zu erkennen: Selbst die "ersten Prinzipien" werden nicht ohne die sinnliche Erfahrung gebildet: "Diese sogenannten ersten Prinzipien sind, so sage ich, in Wirklichkeit Folgerungen oder Abstraktionen von einzelnen Erfahrungen" 92)

Durch die Sinne machen wir aber nicht nur die Erfahrung von Dingen, sondern auch von Personen. 93) Eine Erfahrung des Anderen ohne die Vermittlung der Sinne kennt Newman nicht. 94)

Dazu sagt Newman im vorliegenden Text:

"This my consciousness of thinking gives me the latent idea of personality; latent because personality of contrast and of relation. Personality could exist without there being another being in the world besides itself, but it would not be recognized. ...

Now the object I have been looking at bears a certain likeness to myself - it seems an alter ego - like yet certainly not I. I compare it with myself - and I consider, since it is in many points like myself, it is in many others. It seems to have the power of volition etc. Thus I develop the idea of person. I am one person - he another."

(EMS 48 f)

91) Das entspricht (wenn man von den "reinen" Anschauungsformen von Raum und Zeit absieht) der Kantschen Auffassung. Vgl. Kritik der reinen Vernunft A 19 ff; B 33 ff;

92) GA IV, 1 p.65 (50)

93) OUS XI, § 5; p.205

94) PPS II, 2 p.21: "They act upon us, only (as it were) at a distance, through the medium of senses."

Im ersten Teil des zitierten Textes stellt Newman die Behauptung auf, der Mensch wäre auch dann Person, wenn er allein in der Welt wäre; nur würde er sich dann nicht als Person erkennen. Im zweiten Teil legt er dar, wie der Mensch durch den Anderen zum Bewusstsein seiner selbst als Person kommt. Er geht dabei aus vom Phänomen des Blicks. Ich erblicke ein Wesen, das ein alter ego zu sein scheint, und das doch gewiss nicht Ich ist. Durch Vergleich stelle ich fest, dass es mir in vielen Punkten ähnlich ist; wobei besonders betont wird, dass es wie ich mit einem freien Willen begabt zu sein scheint. Erst dadurch, dass ich dem Anderen als einem alter ego, das mit einem freien Willen begabt ist wie ich, begegne, kann ich die Idee der Person bilden: ich bin Person - er ist eine andere Person.

Dieser Text bringt eine äusserst wichtige Ergänzung zu dem, was Newman an anderer Stelle über das Selbstbewusstsein sagt. Das Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn, d.h. das Bewusstsein seiner selbst als Person wird dem Menschen vermittelt durch den Anderen. Die Erscheinung des Anderen ist notwendig für die Bildung meines Selbstbewusstseins.

Damit drängt Newman in einem entscheidenden Punkt über den kartesischen Ansatz hinaus, was seiner ganzen Interessenrichtung entspricht, die nicht auf das Ich als *res cogitans*, sondern auf das Ich als Person geht. Das führt Newman zu Gedankengängen, die ähnlich bei Fichte (mit dem er die Betonung der Willensfreiheit), und wiederum bei Husserl (mit dem er die "analogisierende Auffassung des Anderen" gemein hat) und seiner Schule zu finden sind. 95) Allerdings geht er nicht (wie Fichte, Husserl oder auch August Brunner) von der Sprache aus, sondern vom Blick, u.z. vom Anblicken des Anderen, nicht vom Angeblicktwerden durch den Anderen (wie Sartre: "Ich sehe mich, weil man mich sieht").

Newman hat den Gedankengang nur in aller Kürze skizziert, nicht aber ausgeführt. Immerhin ist es bemerkenswert, dass er in diesen Sätzen etwas ausspricht, was weit in die Zukunft weist. Es soll uns ein Hinweis

95) Vgl. dazu E. Husserl : *Cartesianische Meditationen*, Haag 1950; vor allem die V. Meditation über die Intersubjektivität (p.121 ff). Über die analogisierende Auffassung des Andern p.140 ff.

darauf sein, dass Newman -historisch gesehen- nicht einseitig nach rückwärts, sondern auch nach vorwärts hin interpretiert werden muss; man darf bei ihm nicht dort Erkenntnistheorie suchen, wo es ihm um Anthropologie ging.

Rückblickend können wir sagen: bei Newman gibt es drei Erkenntnisvermögen. Zuunterst steht das Vermögen der sinnlichen Anschauung; sie liefert das Material der Erkenntnis, ohne das keine Erkenntnis zustande kommen kann. Darüber steht die Vernunft, das Vermögen der Begriffe und Deduktionen. Sie schafft ein gemeinsames Mass der Geister und ermöglicht somit die wissenschaftliche Erkenntnis. Zuhöchst steht das noetische Vermögen, das gar kein Vermögen im eigentlichen Sinne ist, sondern der Geist des einzelnen Menschen selbst. Der Geist unter dem Aspekt des Erkennens wird von Newman *Illative Sense*, im Hinblick auf moralische und religiöse Gegenstände *moral sense* genannt. Da dieser zugleich ein Aspekt des Gewissens ist, zeigt sich, dass für Newman Erkennen und Gewissen aneinander gebunden sind.

Ausdruck des Erkennens, u. z. des geistigen Erkennens, ist die Sprache. Je mehr sie sich dem Symbol nähert, umso eher kann man sie als Ausdruck der Vernunft bezeichnen; je mehr sie sich dem Bild nähert, umso eher kann sie als Ausdruck des Geistes des einzelnen Menschen gelten.

Ohne Erkenntnisvermögen kein Selbstbewusstsein, ohne Erkenntnis des Anderen, die zwar geistiger Art ist, aber die sinnliche Anschauung voraussetzt, kein Begreifen des Selbst als Person.

Was also unterscheidet den Menschen vom Tier? Es ist der Geist: "Man is the highest of the animals, and more indeed than an animal, as having a mind." 96) Weil aber der ganze Mensch geistdurchformt ist, unterscheidet er sich nicht nur durch irgendein Vermögen vom Tier, sondern durch alles, was er ist und tut: "Wir nennen die Vernünftigkeit das Merkmal, das ihn von anderen Lebewesen unterscheidet. Dies ist in der Logik richtig; in Wirklichkeit unterscheidet sich der Mensch nicht allein durch die Vernünftigkeit vom Tier, sondern durch alles, was er ist, sogar durch das, worin er dem Tier am meisten ähnlich ist. Daher ist sein ganzes Selbst, sein Knochenbau, die Glieder, das Leben, die Vernunft, das

96) GA IX, 1 p. 348 (265)

moralische Empfinden, die Unsterblichkeit und alles, was er sonst noch ist, seine wirkliche differentia, durch die er sich von einem Pferd oder einem Hund unterscheidet." 97)

3

Das Gedächtnis

In dem eben erwähnten Fragment "On Formation of Mind" findet sich ein Passus, der die Bedeutung des Gedächtnisses im Ganzen der Person beleuchtet:

"A scene is spread out upon my field of vision. I gain at once by experience extension, shape, colour. I see an outline before me inclosing a space, and variously coloured. I gaze at it for a while, and my memory, since it remains, gives or gains for me the new idea of continuance. It is before me and it was before me.

Here the operation of comparison has been awakened in me --but this by the bye.

By comparing what it was with what it is, I gain the idea of similarity (and of sameness).

Now let it vanish. Let it re-appear. We see again what we saw before. Hence the idea of sameness.

It moves; yet the similarity, suggesting sameness, continues. It becomes partially different, but still with such a continuance of similarity as to suggest a connexion between each point of the outline and couring with each other. Sameness then involves the idea of unity; or, where there is extension, as here, of a whole and parts.

97) GA VIII, 1 p.281 f (214)

The idea of a whole and parts, and of unity, thus gained from sight, acts upon the mind, and kindles the thought or discovery, "Why, I declare, I am one, I am one and the same", as seen in my consciousness, in thinking, in existing." (EMS 47 f)

Es folgt die bereits zitierte Stelle:

"This my consciousness of thinging gives me the latent idea of personality...." (S.S. 130 dieser Arbeit)

Nach diesem Text kommt dem Gedächtnis eine wichtige Stellung zu: es steht in der Mitte zwischen dem rezeptiven Vermögen der sinnlichen Anschauung und der Produktivität des geistigen Erkennens. Mit dieser Mittelstellung ist zugleich auch eine Vermittlerrolle verbunden. Das Gedächtnis bewahrt einerseits die Eindrücke der Sinne (hierin ist es rezeptiv) und bildet andererseits die Idee der Fortdauer (hierin ist es produktiv). Dadurch regt es unser geistiges Vermögen des Vergleichens an, durch das wir zur Idee der Einheit kommen. Diese wiederum ist (zusammen mit der Idee der Verschiedenheit vom Anderen) die Voraussetzung der Bildung der Idee der Person, M.a.W.: Ohne das Gedächtnis gäbe es kein Selbstbewusstsein; Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinne verstanden, d.h. als Erfassen seiner Selbst als Person. 98)

Im folgenden soll versucht werden, diese Mittlerstellung des Gedächtnisses noch näher zu beleuchten.

In einer Aufzeichnung vom 4. Dezember 1859, also vom Tage nach der Niederschrift von "On Formation of Mind", betont Newman vor allem die Bindung des Gedächtnisses an die Wahrnehmung. Das Fragment beginnt mit den Worten:

"Consciousness is always an experience. Its objects are my impressions, sensations, judgments, affections, imaginations etc. It does nothing more than bear testimony to facts - and must be true." (EMS 35)

98) Vgl. dazu P. Wust, nach dem das Gedächtnis und das Gewissen die Person konstituieren. Die Dialektik des Geistes, Augsburg 1928, p. 222 ff

Weiter heisst es darin:

"Next, as to my experience or consciousness of sensations. I am conscious that I see what I call a tree or a house; and that consciousness is infallible. I am not conscious of the objective reality, but of the subjective sensation or impression." (EMS 36)

Damit ist die Fragestellung präzisiert. Newman fragt nicht nach der Übereinstimmung der Sinnesempfindungen mit der Wirklichkeit ausser mir, ebensowenig nach der Zuverlässigkeit der Erinnerung im einzelnen; er bleibt streng innerhalb des (subjektiven) Bewusstseins. Nach dieser Klarstellung kann die Frage gestellt werden:

"Now what is memory? This is a difficult question."

Newman will die Idee der Zeit nicht in seine Definition des Gedächtnisses aufnehmen:

"Memory and sensation seem to be two of our primary and innate faculties - but the idea of time is not innate." (EMS 37)

Er bringt dann ein Beispiel. Ich achte auf das Ticken einer Uhr. Nur ein einziges Ticken ist "actually present," während die früheren Empfindungen schwächer und schwächer werden.

"These fainter impressions, all but the (last) new or novel one, I call them past, and the recognitions of them, or rather the experience or consciousness of them an act of memory.

It is a present impression, but not the (last) new or novel one. In this definition time does not enter."

(EMS 37 f)

Abschliessend geht Newman auf das Verhältnis zwischen Gedächtnis und Wahrnehmung ein und sagt:

"What I am aiming at is this - to show that memory is not a faculty so distinct from sensation, that we can said to have faith in it - that it is a sensation of a particular kind - that consciousness reports to us the sensation - as an experience."

(EMS 38)

Wir haben schon früher gesehen, dass "faith" in den *Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects* im Gegensatz zu "intuition" steht; es bezeichnet die Weise des Erfassens äusserer (intuition dagegen: innerer) Gegebenheiten. 99) Damit wird auch klar, warum Newman hier Gedächtnis und Sinneswahrnehmung so eng miteinander verbindet: beide werden als Bewusstseinsstatsachen betrachtet. Als solche aber ergänzen sie einander: das Gedächtnis setzt die einzelnen Sinnesempfindungen voraus, ermöglicht jedoch umgekehrt erst die Wahrnehmung als sinnvolle Einheit.

Noch ein Wort zur Ausschliessung der Zeit aus der Newmanschen Bestimmung des Gedächtnisses. Es ist die Frage, ob dies berechtigt ist. Natürlich ist der Gedächtnisakt als Bewusstseinsakt ein gegenwärtiger, zugleich aber auch ein vergegenwärtigender: er vergegenwärtigt Vergangenes. Schon damit ist allerdings die Zeit in die Bestimmung einbezogen ("a present impression"; noch klarer in der GA: "a present imagination of things that are past"). Noch weniger konnte Newman im Fragment *On Formation of Mind* auf das Einbeziehen der Zeit verzichten, da die Bildung der Ideen der Ähnlichkeit und Gleichheit dort von der Idee der Fortdauer abhängig gemacht wird (ohne diese ist auch die Idee der Person nicht möglich).

Natürlich hängt die Newmansche Tendenz, die Zeit nicht in die Bestimmung des Gedächtnisses aufzunehmen, mit seiner Leugnung der Realität von Raum und Zeit zusammen (wenigstens um diese Zeit, 1859). Raum und Zeit sind ja für ihn nur "a sine qua non to our mode of conceiving the matter". 100) Später scheint er diese Ansicht aufgegeben zu haben. 101) Immerhin müssen wir gestehen, dass die Raum-Zeit-Problematik bei Newman nicht ganz geklärt ist; in dieser Hinsicht ist daher auch seine Gedächtnistheorie nicht ausgewogen.

Ausser den *Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects* enthalten auch die *Oxford University Sermons* und die *Grammar of Assent* wichtige Bemerkungen über das Gedächtnis. Der eine dieser Texte liegt fast

99) Siehe S. 37 dieser Arbeit

100) P Th 6; der ganze Text ist S. 45f dieser Arbeit zitiert.

101) Apol 73: "The fundamental idea (einer Schrift von 1838) is consonant to that to which I had been so long attached: it is the denial of the existence of space except as a subjective idea of our minds."

zwei Jahrzehnte vor, der andere ein Jahrzehnt nach den zitierten Fragmenten. Jedoch erhellt auch aus ihnen die Mittlerstellung des Gedächtnisses zwischen sinnlicher Anschauung und geistiger Erkenntnis, allerdings mit charakteristischen Akzentverschiebungen.

In der letzten Oxforder Universitätspredigt (1843) heisst es: "Was ist das Gedächtnis anderes als ein weiter Vorratsraum von schlafenden, aber gegenwärtigen und erregbaren Ideen ?" 102)

Die Formulierung erinnert - wohl absichtlich - an eine Stelle der Bekenntnisse Augustins: "So will ich auch über diese Kraft meiner Natur (gemeint ist die sinnliche Anschauung) hinausgehen und Stufe um Stufe zu dem aufsteigen, der mich gemacht hat. Und ich gelange auf die Gefilde und in die weiten Paläste des Gedächtnisses, wo die Schätze zahlloser Bilder liegen, welche die Sinne von den verschiedensten Dingen hineingebracht haben. Auch was wir selbst denken, ist dort niedergelegt... Wenn ich dort bin, verlange ich, dass beigebracht werde, was ich will. Und manche (Bilder) kommen sofort hervor. Manche müssen länger gesucht und gleichsam aus entlegeneren Behältnissen hervorgeholt werden. Manche stürzen haufenweise heran, und während anderes gewünscht und gesucht wird, springen sie in die Mitte, als ob sie sagten: "Sind wir es vielleicht?" Und ich streife sie mit der Hand des Herzens vom Antlitz meines Gedächtnisses weg, bis das, was ich will, sich entwölkt und aus der Verborgenheit in offenen Blick kommt." 103)

In der Tat ist hier vieles vergleichbar: Beide sehen das Gedächtnis als einen weiten Vorratsraum oder weiten Palast an, in dem Bilder aufbewahrt werden (das macht die Grammar of Assent noch deutlicher). Diese Bilder sind dort abgestellt, können jedoch jederzeit herbeigeschafft werden; oder, genauer, sie melden sich selbst, schlafen und werden erregt: d.h. sie werden als lebendige Bilder angesprochen.

Allein das Gedächtnis bewahrt nicht nur Bilder, es bewahrt auch Ideen. Die Bilder sind durch die Sinne ins Gedächtnis gelangt; die Ideen, das Wesen der Dinge -res ipsae- sind dort schon immer gewesen, vor aller

102) OUS XV, § 11; p.321

103) Conf.X,8. In der Übersetzung bin ich R.Guardini gefolgt.

Sinneserkenntnis. 104) Sie sind, so sagt Augustinus in christlicher Umdeutung der platonischen Lehre, von Gott in mein Innerstes gelegt worden; wenn ich sie erfasse, erfasse ich die Wahrheit, und wenn ich die Wahrheit erfasse, so finde ich Gott, der die Wahrheit selbst ist - ipsa veritas. 105)

Auch Newman nennt das Gedächtnis einen "weiten Vorratsraum schlaffender, aber erregbarer Ideen". Solche Ideen, so sagt Newman wie Augustinus, müssen nicht bewusst sein: "Wenn jemand sich einer Idee nicht bewusst ist, so ist das noch kein Beweis dafür, dass er sie nicht besitzt. Nichts ist häufiger, sei es in sinnlichen oder geistigen Dingen, als die Existenz solcher nicht beachteter Eindrücke (unperceived impressions). Was meinen wir, wenn wir sagen, dass gewisse Personen sich selbst nicht kennen, als dass sie von Ansichten, Gefühlen, Vorurteilen, Gegenständen beherrscht werden, deren sie sich nicht bewusst sind?" 106) Unter diesen Ideen hebt er vor allem die "Idee der göttlichen Wahrheit" hervor, die uns durch die Offenbarung geschenkt wurde. Schon diese beiden Stellen lassen uns einen ersten Unterschied zwischen der augustinischen Ideenlehre und der Newmans erkennen: Newmans Ideen sind keine "angeborenen", sondern "erworbene". Was sind die Ideen nun in sich? Einen wichtigen Hinweis gibt uns Newman an der gleichen Stelle, wenn er von einem inneren Bild (vision) spricht, das den Menschen beherrscht und ihm geistiges Leben und Frieden schenkt. Noch deutlicher wird das, wenn wir die Stelle im Gesamtzusammenhang der Predigt sehen. Thema der Predigt ist "The theory of developments in religious doctrine". Es geht ihm darum, zu zeigen, dass diese Entwicklung darin besteht, dass die ursprüngliche Lehre, die Eindrücke oder Bilder gibt (a certain impression or image), immer begrifflich geklärt und dogmatisch festgelegt wird. 107) Die Entwicklung geht also vom Bild zum Begriff (was Vor- und Nachteile bringt). Uns kommt es in unserem Zusammenhang hier nur darauf an, zu zeigen, dass Ideen für Newman innere, aber nicht sinnliche, sondern geistige Bilder sind. Augustinus nennt als Beispiele für Ideen die Ideen der Zahlen, und sagt ausdrücklich, dass es keine

104) Conf. X, 10.15

105) Conf. X, 24

106) OUS XV, § 11, p.321

107) OUS XV, § 10, p.320

Bilder sind. 108) Dahinter verbirgt sich ein tieferer Gegensatz: für Newman sind diese bildhaften Ideen "wirklich", d.h. sie gehen auf individuelle Dinge, nicht auf allgemeine Begriffe, weshalb sie den Menschen persönlich erfassen und durchformen; für Augustinus stehen die Ideen für das Allgemeine, Apriorische im Ding.

Über diesem Gegensatz steht jedoch noch eine letzte Gemeinsamkeit. Es gilt, das Gedächtnis noch unter einem dritten Aspekt zu erfassen. Im Gedächtnis begegnen wir nicht nur Bildern und Ideen, wir begegnen in ihm auch uns selbst. Im Gedächtnis "begegne ich mir auch selbst und durchlebe mich neu: was, wann und wo ich etwas getan habe, und wie mir, als ich es tat, zumute war. Dort ist alles, dessen ich mich, als von mir erfahren und geglaubt, erinnere." 109) So Augustinus; Newman sagt, die Idee von einem Ganzen und von Teilen und die Idee der Einheit (die das Gedächtnis vermittelt) führen zur Entdeckung, dass ich ein- und derselbe und anders als alle Anderen bin. 110) Beide Texte stellen heraus, dass der Mensch im Gedächtnis sich selbst begegnet, wobei Augustinus mehr die Identität des Ich in Vergangenheit und Gegenwart, Newman mehr die sich von allen anderen (Menschen) abhebende Einheit des Ich betont, eine Erkenntnis, zu der nicht nur das Gedächtnis, sondern auch die Sinne beitragen. - Augustinus sagt darüber hinaus auch noch die Identität des Gedächtnisses mit dem Geist, und damit mit dem Ich aus: "Eine grosse, ja eine erschreckende Kraft ist das Gedächtnis, mein Gott, eine abgründige und unendliche Vielfalt, und dies ist mein Geist (animus) und dies bin ich." 111) Eine solche oder ähnliche Aussage findet sich bei Newman nicht.

Eine letzte Äusserung Newmans zum Wesen des Gedächtnisses liegt in der Grammar of Assent vor. Sie findet sich an einer wichtigen Stelle des Werkes, nämlich dort, wo Newman die wirkliche (real) von der begrifflichen (notional) Erfassung unterscheidet. "Wir haben es also mit zwei Arten der Erfassung (apprehension) zu tun. Die Glieder eines Satzes (=Subjekt und Prädikat) stehen oder stehen nicht für Dinge. Stehen sie für Dinge, dann sind es Einzelausdrücke (singular terms), denn alle

108) Conf. X, 15: "Nomino numeros, quibus numeramus et adsunt in memoria mea, non imagines eorum, sed ipsi."

109) Conf. X, 8

110) EMS 48; Text oben S. 134

111) Conf. X, 17

existierenden Dinge sind eine Einheit. Stehen sie nicht für Dinge, so stehen sie für Begriffe, und sind allgemeine Ausdrücke (*common terms*). Einzelausdrücke kommen aus der Erfahrung, allgemeine aus der Abstraktion. Die Erfassung der ersteren nenne ich wirklich, die der letzteren begrifflich." 112) Die wirkliche Erfassung kann nun entweder direkt durch die Sinne, oder aber durch das Gedächtnis erfolgen, da die Dinge "durch das Vermögen unseres Gedächtnisses im Geiste bleiben. Das Gedächtnis besteht in einer gegenwärtigen Vorstellung (*imagination*) von Dingen, die vergangen sind; es bewahrt die Eindrücke und Ähnlichkeiten von dem, was sie waren, als sie damals vor uns standen; und wenn wir einen Satz gebrauchen, der sich auf sie bezieht, versieht es uns mit Gegenständen, durch die wir ihn interpretieren. Sie sind noch Dinge, da sie Reflexe von Dingen in einem geistigen Spiegel sind. - Darum nennt der Dichter das Gedächtnis das Auge des Geistes. ... Das Gedächtnis hat es mit Dingen und mit nichts anderem zu tun." 113) Newman nennt dann drei Arten von Gedächtnisinhalten: Bilder, die durch das Auge, Eindrücke, die durch andere Sinne ins Gedächtnis gelangt sind; endlich vergangene geistige Akte aller Art.

Auch hier erscheint das Gedächtnis als Vorratsraum von Bildern, von Bildern des Konkreten (das zu zeigen, ist an dieser Stelle Newmans Grundanliegen). Vom Erfassen von Ideen oder gar von Selbsterkenntnis ist dagegen nicht die Rede (in dem Satz: "*the child's idea of a king, as derived from his picturebook*", in dem das Wort "*idea*" einzig vorkommt, ist es in einem sehr oberflächlichen Sinne gebraucht).

Stärker als an den anderen Stellen wird die Bindung des Gedächtnisses an die sinnliche Anschauung betont (hierin ist unser Text am meisten dem vom 4. Dezember 1859 verwandt). Newman sagt, die Gedächtnisbilder seien im Vergleich zu den Dingen selbst (wie sie in der sinnlichen Anschauung unmittelbar erfasst werden) "*faint and intermitting*". 114)

112) GA III; p. 22 f (18 f)

113) GA III; p. 23 f (19 f) Auf die Bedeutung dieser Stelle und der ganzen Gedächtnislehre Newmans macht Theodor Haecker aufmerksam in *Phil. des Glaubens, Nachwort*, p. 432

114) GA III; p. 25 (20)

Das erinnert stark an Hume, der nicht müde wird, zu betonen, dass das Gedächtnis und die Einbildungskraft "die Auffassungen der Sinne nachahmen oder abbilden, aber nie die Stärke und Lebendigkeit des ursprünglichen Gefühls vollkommen erreichen können." 115) Noch stärker fühlbar wird diese Nähe zu Hume bei dem, was Newman unmittelbar im Anschluss daran über die Einbildungskraft sagt, die er "inventive faculty" oder "faculty of composition" nennt (schon dieser Name ist sehr bezeichnend!). "Diese faculty of composition ist natürlich ein Schritt über die Erfahrung hinaus, aber damit haben wir seinen äussersten Punkt erreicht; sie ist, was ihre Materie anlangt, hauptsächlich durch den Gesichtssinn eingeschränkt." 116) Es zeigt sich also, dass für ihn, wie für Hume, die Einbildungskraft "auf weiter nichts hinauskommt, als auf die Fähigkeit der Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung des Stoffes, den uns Sinne und Erfahrung liefern." 117)

Der fundamentale Unterschied zwischen der Gedächtnistheorie Humes und der Newmans wird eigentlich erst deutlich, wenn man auch die anderen Texte in die Untersuchung einbezieht. Dann zeigt sich, dass (1) das Gedächtnis nach Newman nicht nur Einzelvorstellungen oder Vorstellungsverbindungen bewahrt, sondern auch "Ideen", die das Wesen des Individuellen wiedergeben, u.z. in seiner Fülle (als "Totalsumme all' seiner Aspekte); (2) dass das Gedächtnis für Newman Organ des Selbstbewusstseins ist, dass in ihm der Mensch sich selbst, u.z. sich selbst als Person, findet, während es für Hume so etwas wie eine Person gar nicht gibt. 118)

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Gedächtnistheorie Newmans in der Mitte zwischen der Augustins und der Humes steht. Mit letzterem betont er die durchgängige Abhängigkeit des Gedächtnisses von der sinnlichen Anschauung (bei Ablehnung eines "angeborenen" Gedächtnisses), mit ersterem die Rückbindung des Gedächtnisses an die Person. Indessen darf diese "Mitte" nicht als Kompromiss verstanden wer-

115) Hume, UmV 17

116) GA III; p.28 (23)

117) Hume, UmV 19

118) Vgl. dazu das Kapitel über Hume

den. Newmans Gedächtnistheorie ist unverwechselbar seine eigene, vor allem dadurch, dass er die wirklichen, konkreten, individuellen Dinge als den eigentlichen Gegenstand des Gedächtnisses bezeichnet, von dem wiederum das Individuelle, Persönliche im Menschen angesprochen wird.

4

Der freie Wille

In dem Fragment On Formation of Mind sagt Newman, die Idee der Person könne nicht ohne ein Erkennen des Anderen, u.z. des Anderen als eines freien Menschen, gebildet werden. 119) Wie kommen wir aber zur Annahme der Freiheit?

Newman unternimmt, soviel ich sehe, nirgends einen Versuch, die Freiheit zu beweisen. Die Freiheit gehört zu den Erstgegebenheiten des Geistes, sie ist gegeben.

Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht vor allem die Ausführungen über das Kausalitätsprinzip in der Grammar of Assent. Dieses ist vom Freiheitsbewusstsein abgeleitet: "Die Zustimmung, die wir dem Satz, dass nichts ohne eine Ursache geschieht, als einem ersten Prinzip geben, ist von dem abgeleitet, was wir von uns selber wissen." 120) Der Mensch erfährt sich als freie Ursache seiner Handlungen, dies ist "eine der ersten Erfahrungen, die er als Kind macht". Neben dieser ursprünglichen Fassung des Kausalitätsprinzip kennt Newman noch die naturwissenschaftliche (die "regelmässige Aufeinanderfolge von Vorangehendem und Nachfolgendem"). "Von diesen beiden Bedeutungen des Wortes "Ursache", nämlich derjenigen, dass sie ein Ding zum Sein bringt, und der, dass auf sie ein Ding unter gegebenen Umständen folgt, ist die erste die für unsere Erfahrung frühere und vertrautere, da sie uns durch das Bewusstsein unseres Wollens und Tuns nahegelegt wird." 121)

Die Tatsache der Freiheit des Willens steht demnach für Newman durch die Erfahrung fest. Das Wesen des Willens und der Freiheit

119) Das Zitat ist S. 130 dieser Arbeit zu finden.

120) GA IV, 1 p.66 (51)

121) GA IV, 1 p.68 (52)

zu bestimmen, ist das Ziel seiner Zustimmungsllehre. Das grosse Interesse Newmans am Problem der Zustimmung erklärt sich daraus, dass er den Glaubensakt als einen Akt der Zustimmung auffasst, näherhin als eine Zustimmung ohne Zweifel, d.h. als eine Gewissheit. 122)

Was versteht Newman überhaupt unter Zustimmung? Die ausführlichste Definition des Begriffes lautet: "Zustimmung ist die geistige Behauptung eines verständlichen Satzes, ein direkter, absoluter, in sich vollständiger, unbedingter, freier Akt des Intellekts, der sich jedoch einem Appell an Argumente nicht entzieht, und der schliesslich in vielen Fällen unbewusst geübt wird." 123)

Die Zustimmung wird hier als Akt des Intellekts bezeichnet. In der Idea of a University wird auch der Glaube - die besondere Form der Zustimmung - ein Akt des Intellekts genannt. 124) Ähnlich schreibt Newman an William George Ward, der menschliche Glaube komme aus intellektueller Betätigung (im Gegensatz zum göttlichen Glauben, der von oben kommt, d.h. gnadenhaft geschenkt wird). 125) Zieht man allein diese Stellen in Betracht, so muss man Alfons Karl recht geben, wenn er den Glauben bei Newman als Erkenntnisakt, intellektuellen Akt, als Zustimmung des Verstandes zur Wahrheit bestimmt. 126)

Indes ist das nur die eine Seite. Es finden sich ebensoviele Stellen, an denen Newman die Zustimmung oder den Glauben als Akte des Willens bezeichnet. So schreibt er im Jahre 1848 an Mrs. Froude: "Daher ist Glaube nicht eine Schlussfolgerung aus Prämissen, sondern das Ergebnis eines Aktes des Willens, der auf die Überzeugung folgt, dass der Glaube eine Pflicht ist." 127) Im Jahre nach dem Erscheinen der Grammar of Assent wiederholt Newman in einem Schreiben an Mr. Brownlow, der Akt der Zustimmung hänge vom Willen ab. 128)

Wie lassen sich diese Aussagen vereinbaren? Dies scheint nur dann möglich zu sein, wenn man beachtet, dass der eigentliche Akt der Zu-

122) OUS, Preface, p. XVI

123) GA VI, 2 p. 188 (142)

124) Idea I, II, 4 p. 28 (25)

125) Brief vom 15. III. 1862: Ward I, 638; Laros IX, 305

126) A. Karl, Die Glaubensphil. Newmans, p. 42 und 103

127) Ward I, 242; Laros IX, 95

128) Ward II, 276; Laros X, 216

stimmung (assent) noch einen vorhergehenden Akt, nämlich die Folgerung (inference), und einen begleitenden Akt, die Erfassung (apprehension) hat. 129) Zunächst zur letzteren. Newman versteht darunter das Erfassen der Glieder eines Satzes. Dies ist ein Akt des Intellekts, eine "intelligent acceptance". 130) Da eine Zustimmung ohne Erfassung nicht möglich ist, so erhellt allein daraus (die Folgerung lassen wir hier unbeachtet), dass sie vom Intellekt abhängig ist; die Zustimmung als solche dagegen ist ein Akt des Willens, wobei allerdings die Überzeugung vorausgeht, dass die Zustimmung berechtigt, oder mehr noch: dass sie pflichtgemäss sei.

Es handelt sich also um ein letztes, sehr schwer analysierbares Ineinander von Erkennen und Wollen, von Akten des Intellekts und des Willens. Auf jeden Fall aber - und dies ist wiederum Newmans eigentliches Anliegen - ist der Akt der Zustimmung ein persönlicher Akt. Er ist eine "mental assertion", ist "of the mind, not of the lips". 131) Die Zustimmung ist kein äusserer, sondern ein innerer Akt, ein Akt des Geistes, an dem die Person beteiligt ist. Nirgends sagt Newman, die Zustimmung sei ein Akt der unpersönlichen Vernunft (er spricht immer vom Intellekt).

Allerdings sind sich in dieser Hinsicht die wirkliche (real) und die begriffliche Erfassung (notional apprehension) und daher auch die wirkliche und die begriffliche Zustimmung nicht ganz gleich. Die wirkliche Erfassung hat es unmittelbar mit Dingen zu tun, die begriffliche dagegen **unmittelbar** mit Begriffen (mit Dingen nur mittelbar). Da die Bildung von Begriffen die Aufgabe der Vernunft ist, ist sie bei der begrifflichen Erfassung und Zustimmung mitbeteiligt (aber auch hier in untergeordneter Funktion).

Es bleibt noch das Verhältnis von Zustimmung und Folgerung zu bestimmen. "Folgerung geht gewöhnlich der Zustimmung voraus." 132) Schon diese Formulierung zeigt uns, dass die Zustimmung nicht unbedingt auf die Folgerung angewiesen ist. Dies wird von Newman denn auch

129) GA VI, 1 p. 157 (119)

130) GA III p. 20 (16)

131) GA 188 (142) und 13 (11)

132) GA VI p. 157 (119)

immer wieder betont und kommt auch in seiner Definition der Zustimmung zum Ausdruck, wo sie ein "absoluter, in sich vollständiger, unbedingter Akt" genannt wird. Eine Zustimmung, der überhaupt keine Folgerung vorausgeht, heisst einfache Zustimmung (*simple assent*); die Zustimmung, die auf eine Folgerung folgt, heisst komplexe oder reflexive Zustimmung; sie ist mit der Gewissheit (*certitude*) identisch. Die erstere ist die des einfachen Mannes, die letztere die des Wissenschaftlers. Es ist eines der Grundanliegen der *Grammar of Assent*, zu zeigen, dass die einfache Zustimmung durchaus berechtigt ist, vor allem in Glaubensdingen: "Man kann glauben, was man nicht versteht." 123) Schon in den Oxforder Universitätspredigten hatte er dasselbe nachzuweisen versucht: "Es ging mir darum, folgendes zu beweisen: dass die Überlegungen und Ansichten, die im Glaubensakt einbegriffen sind, dies verborgen und implicite sind; dass der Geist, der sich über sich selbst beugt, fähig ist, sie in endgültige und methodische Form zu bringen; dass jedoch der Glaube ohne dieses Reflexionsvermögen in sich vollständig ist; dass dieses Vermögen sich, in seiner tatsächlichen Ausübung, oft störend auswirkt und mit Vorsicht gebraucht werden muss". 134)

Es ist allerdings auch bei der komplexen Zustimmung nicht so, dass Folgerung = Folgerung ist. Wir haben dies bereits im Kapitel über die Erkenntnisvermögen festgestellt. Im logisch-begrifflichen Bereich ist die formale, im konkret-wirklichen dagegen die formlose Folgerung am Platze. Demnach gehören folgende Akte zusammen:

formal inference	informal inference
notional apprehension	real apprehension
notional assent	real assent

Bei der ersten Gruppe ist die Vernunft wesentlich mitbeteiligt, bei der zweiten der Geist (die Person) führend. Was Newman, wie wir gesehen haben, von der formlosen Folgerung aussagt, dass sie "of a personal

133) In ein Exemplar der GA, das Newman Father E. Caswall schenkte, schrieb er: "Object of the book twofold. In the first part shows that you can believe what you cannot understand. In the second part that you can believe what you cannot absolutely prove."

Mitteilung von St. Dessain in *Downside Review*, January 1957 p. 3

134) OUS XIII, § 38, p. 276 f

character" sei, das spricht er ebenso der wirklichen Zustimmung zu; dagegen sind begriffliche Erfassung und Zustimmung Akte unserer (mit allen anderen Menschen) gemeinsamen Natur. 134a)

Noch ist eine Frage nicht beantwortet, obwohl dies für ein richtiges Newmanverständnis ungemein wichtig ist: Wie geschieht der Übergang von der Folgerung zur Gewissheit?

Im logisch-begrifflichen Bereich ist dieser Übergang nicht schwierig: die formale Folgerung führt zu einer "demonstrative certainty" und damit zur unmittelbaren Einsicht, dass, wenn die Prämissen wahr sind, dann auch der Schlusssatz wahr ist.

Anders verhält es sich im konkret-wirklichen Bereich. Die formlose Folgerung führt nur zu einer Wahrscheinlichkeit (probability, probable evidence). Wie ist es möglich, zu einer Wahrscheinlichkeit eine absolute Zustimmung zu geben, d.h. rechtmässigerweise von ihrer Wahrheit überzeugt zu sein? Dies ist, präzise gestellt, die Frage.

Sie hat Newman während seines ganzen Lebens beschäftigt. Zum erstenmal stieg sie bei der Lektüre der Werke Butlers in ihm auf. 135) Er war sich freilich sogleich der Problematik der Butlerschen Lösung bewusst: "Butler lehrt uns, dass Wahrscheinlichkeit der Führer des Lebens ist. Die Gefährlichkeit dieser Lehre liegt für viele Geister darin, dass sie in ihnen die absolute Gewissheit zerstört und sie dazu führt, jede Lösung als fragwürdig anzusehen und dass sich Wahrheit für sie in Meinung auflöst." 136) Die Butlersche Wahrscheinlichkeitslehre wurde auch von seinem Freunde Keble vertreten; nach diesem ersetzen Glaube und Liebe, was die Vernunft nicht leistet. "So wurde das Argument von der Wahrscheinlichkeit in Dingen der Religion ein Argument von der Person (argument from Personality), das in der Tat eine Form des Argumentes von der Autorität ist." 137) Letzteres gilt auch für Newman, allein die Keblesche Lösung befriedigte ihn so wenig wie die Butlersche.

Newmans eigene Lösung bahnt sich in den Oxforder Universitätspredigten

134a) GA IV, 2 p. 83 (63)

135) Apol 10 f; vgl. dazu auch mein Kapitel über Butler.

136) Apol 19

137) Apol 20

von 1839 an. Dort heisst es: "Glaube ist ein moralisches Prinzip. Es entsteht im Geist nicht so sehr durch Tatsachen, als durch Wahrscheinlichkeit; und da Wahrscheinlichkeiten keinen definierten klar ermittelten Wert haben und auf keine wissenschaftliche Norm rückführbar sind, hängt das, was sie für jeden persönlich sind, von seinem moralischen Charakter ab. Ein guter und ein schlechter Mensch denken in wahrscheinlichen Dingen sehr verschieden. Im Urteil eines richtig disponierten Geistes sind Dinge erstrebbar und erreichbar, die ein ungläubiger Mensch als Phantastereien ansieht." 135)

Das Problem wird wiederum aufgegriffen im Development, u.z. im Abschnitt über die Evidenz. Newman bestimmt hier näher den Bereich, in dem Wahrscheinlichkeiten entscheidend sind, und stellt dabei die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüber: "In einer Sache der Sinne irgendetwas anderem trauen als den Sinnen, ist irrational.... Aber anders ist es in der Geschichte, anderes in der Ethik, deren Phänomene von subtilerer, verschlossenerer und den einzelnen Individuen persönlicherer Natur sind als andere Tatsachen, und nicht beziehbar auf irgendwelche gemeinsame Norm, nach der alle Menschen gemeinsame Entscheidungen über sie treffen können. ... Zudem mag in Dingen, die zu moralischen Beweisen (moral proof) gehören, also in Geschichte, Altertumswissenschaft, Politik, Ethik, Metaphysik und Theologie, die in hervorragendem Masse dazu gehören, vor allem aber in Theologie und Ethik, vorausbestehende Wahrscheinlichkeit (antecedent probability) ein reales Gewicht und eine zwingende Kraft haben, die sie in den Experimentalwissenschaften nicht haben kann." 139) Die Reaktion der Öffentlichkeit auf sein Buch führte ihn dazu, sich näher zu erklären: "Man wirft dem Essay vor, er verneine die moralische Gewissheit und halte mit Hermes, wir könnten in religiösen Fragen nicht über Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Dies liegt mir ferne. Ich gebrauche "probable" im Gegensatz zu "demonstrative" und moralische Gewissheit ist ein Zustand des Geistes." 140) In einem Brief, der einige Jahre

138) OUS X, § 35 p.191

139) Devel 111 f; EL 111-113

140) Brief an Dalgairns vom 8.XII. 1846;

Ward I, 168; Laros IX, 64

später geschrieben wurde, heisst es: "Es ist gewiss, dass die wahrscheinlichere Alternative die wahre ist; dies muss freilich bewiesen werden, denn es ist keine allgemeine Wahrheit oder ein Axiom." 141)

Die endgültige terminologische und sachliche Klärung bringt die Apologie. "Mein Argument lautet in Umrissen folgendermassen: Die absolute Gewissheit, die wir, sowohl was die Wahrheiten der natürlichen Theologie, als auch was die Tatsache der Offenbarung anlangt, besitzen können, ist das Ergebnis einer Ansammlung von zusammenwirkenden und konvergierenden Wahrscheinlichkeiten (an assemblage of concurring and converging probabilities), und das wegen der Konstitution des menschlichen Geistes und nach dem Willen seines Schöpfers; dass Gewissheit (*certitude*) ein Zustand des Geistes, "certainty" (das Wort ist kaum übersetzbar) eine Qualität von Sätzen ist; dass Wahrscheinlichkeiten, die nicht zu logischer "certainty" ausreichen, genügen können, um eine geistige Gewissheit entstehen zu lassen; dass die so entstandene Gewissheit in Mass und Stärke der Gewissheit der striktesten wissenschaftlichen Beweisführung gleich sein kann; und dass es in gewissen Fällen und für bestimmte Individuen eine unverkennbare Pflicht (*a plain duty*) sei, eine solche Gewissheit zu haben, nicht aber für andere in anderen Umständen." 142) Die Stelle bringt die bedeutsame Unterscheidung von "certitude" und "certainty" 143), sowie die objektive Rechtfertigung der Zustimmung in solchen Fällen durch die Lehre von der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten. In einem Brief aus dieser Zeit vergleicht Newman diese mit einem Kabel, dessen einzelne Drähte zwar schwach, zusammengenommen aber so stark wie eine Eisenstange sind. 144)

Die Grammar of Assent wiederholt diese Distinktion von "certitude" und "certainty" und legt nochmals die Lehre von der Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten dar. 145) Sie bringt also nichts wesentlich Neues, wohl aber einige Klärungen.

Zunächst einmal weist Newman darauf hin, dass man die Gewissheit,

141) Brief vom 27. I. 1850 an Mr. Capes; Ward I, 249; Laros IX, 124

142) Apol 20 f

143) Auf diese wurde bereits im Kapitel über Locke hingewiesen.

144) Die Stelle ist S. dieser Arbeit zitiert.

145) Zu *certitude* und *certainty* vgl. GA VI, 2 p. 196 (148) und GA IX p. 344 (262)

die er meine, oft (vor allem in der Neuscholastik) als "moralische Gewissheit" bezeichne; er vermeide jedoch diese Bezeichnung, da ihr Bereich ein viel weiterer als der der Ethik sei. 146) Dies ging ja bereits aus der oben zitierten Stelle des Development hervor. Newman stellt der moralischen Gewissheit nicht die physische und metaphysische gegenüber wie die Neuscholastik, sondern allein die logisch-demonstrative. Im ganzen Bereich des konkret-wirklichen kommen wir über moralische Gewissheit nicht hinaus.

Noch wichtiger ist es, dass Newman sagt, der Geist bestimme, "was Wissenschaft nicht bestimmen kann: den Zielpunkt konvergierender Wahrscheinlichkeit und die Gründe, die für einen Beweis genügen." 147) Newman wiederholt dies in dem unvollendeten Brief an William Froude: "Es gibt im Geist ein Vermögen, das ich, wie ich meine, den induktiven Sinn genannt habe, 148), das, wenn es richtig gepflegt und gebraucht wurde, der aristotelischen $\psi\phi\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ entspricht, und deren Bereich nicht die Tugend, sondern die "inquisitio veri" ist; dieses entscheidet für uns, wann, wie usw. wir von der Folgerung zur Zustimmung übergehen, und wann und unter welchen Umständen usw. nicht." 149) Diesen Vergleich mit der phronesis hatte Newman zum ersten Mal im August 1868 in einem Brief an Henry Wilberforce gebraucht. Dort findet sich auch der wichtige Hinweis: "Die $\psi\phi\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ kann leicht durch unsere Wünsche, durch unseren Willen, beeinflusst werden." 150)

Wenn wir alle Stellen zusammenschauen, so ergibt sich, dass im Akt der Zustimmung ein dreifaches Moment wirksam ist: ein Erkenntnismoment, ein Willensmoment, ein Gewissensmoment.

Das Erkenntnismoment wird vor allem beim vorausgehenden Akt der Folgerung und beim begleitenden Akt der Erfassung wirksam. Der

146) GA VIII, 2 p. 318 (242)

147) GA IX, 3 p. 360 (273). Johannes Messner hat bereits darauf hingewiesen, dass Haeckers Übersetzung (Grenze konvergierender Wahrscheinlichkeiten) unhaltbar ist. Hochland, 48. Jg., München, Oktober 1955, p. 88.

148) Eine interessante Variante von "Illative Sense", die, soviel mir bekannt ist, nur hier vorkommt.

149) Brief vom 29. IV. 1879; Ward II, 589

150) Ward II, 249; Laros X, 161

Illative Sense wägt das Gewicht der Wahrscheinlichkeiten ab und entscheidet, wann wir berechtigt sind, unsere Zustimmung zu geben.

Das Willensmoment ist beim Akt der Zustimmung als solchem entscheidend. Dies kann sich negativ auswirken, wenn der Mensch seine (schlechten) Wünsche ins Spiel bringt. Aber auch dies ist nur eine Auswirkung der positiven Seite des Willensmomentes, nämlich dass sich der Mensch frei für die Wahrheit zu entscheiden hat. Die Zustimmung im Bereich des Konkreten bewahrt immer einen Wagnischarakter. Newman arbeitet dies -für den Glauben- besonders in der elften Oxforder Universitätspredigt heraus: "If we are intended for great ends, we are called to great hazards." 151) Und weiter: "So ist es in allen Dingen: grosse Gegenstände verlangen ein Wagnis und nur durch Opfer gelangt man zu Ehre. Und sollte, was in der Welt wahr ist, im Reiche Gottes nicht gelten? ... So ist auch ein Glaube, der die ewigen Wahrheiten hochherzig aufnimmt, selbst wenn er manchmal in Aberglauben ausartet, besser, als jener kalte, skeptische, kritische Ton des Geistes, der kein Empfinden für die überwältigende, immer gegenwärtige Vorsehung hat, und keine Sehnsucht, Gott zu nahen." 152)

Droht hier nicht die Gefahr der Relativierung, der Relativierung der Wahrheit auf das Individuum, das ja nach Newman "zuhöchst" ist? Sie würde drohen, wenn Newman nicht sowohl das Erkenntnis- als auch das Willensmoment an das Gewissen binden würde. "Ein guter und ein schlechter Mensch denken in wahrscheinlichen Dingen sehr verschieden", hiess es in der zehnten Oxforder Universitätspredigt. Schon die ersten Prinzipien ihres Denkens sind verschieden. Daher ist für den einen wahrscheinlich, was es für den anderen nicht ist. Und ebenso ist es beim Willen: das richtig gebildete Gewissen verhindert den Einfluss falscher Willensmomente auf die Zustimmung. Endlich bringt das Gewissen den Menschen zu der Überzeugung, dass er nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sei, seine Zustimmung zu dem als wahrscheinlich Erkannten zu geben. So ist das Gewissen vom Anfang bis zum Ende jenes Prozesses, der zur Zustimmung führt, bestimmend tätig.

151) OUS XI, § 23; p.215

152) Ib. § 27; p.220

Vgl.dazu auch N.Theis in Newman-Studien II, p.206 ff

Es ist genau dies, was Newman in der zwölften Oxforder Universitätspredigt meint, wenn er sagt: "The safeguard of Faith is a right state of heart." 153) In der gleichen Predigt sagt er auch: "We believe, because we love", fügt aber zur Erklärung hinzu: "This means not love precisely, but the virtue of religiousness, under which may be said to fall the pia affectio, or voluntas credendi." 154) Wir ersehen schon hieraus, dass Newman nichts ferner lag, als die Wahrheitsfindung im konkreten Bereich der Willkür des einzelnen zu überantworten; was er sagen will, ist genau das Gegenteil: Wenn du dich (deinem Gewissensspruch) unterwirfst, dann wirst du die Wahrheit finden. Die Zustimmung, um die es Newman vor allem geht, die Glaubenszustimmung, ist nichts anderes als Gehorsam und Hingabe (surrender) 155). So ist "der Glaube ein Akt, der in das Ganze der menschlichen Person eingebettet ist, der die Kräfte des Geistes und des Herzens beansprucht und in Dienst nimmt, der eine unbedingte, sichere und gewisse Zustimmung zum real erfassten, wirklichen Gott gibt und so die Bewegung des ganzen Menschen zu Gott hin besiegelt und vollendet." Dies wird freilich erst dann ganz klar werden, wenn wir in der Folge zur Betrachtung der Newmanschen Gewissenslehre übergehen, da der Glaube nach ihm in erster Linie ans Gewissen (und erst in zweiter Linie an äussere Glaubenskriterien) gebunden ist.

Zusammenfassend können wir sagen, dass für den Akt der Zustimmung in besonderem Masse gilt, dass er ein Akt des Geistes, nämlich des Geistes des einzelnen Menschen, oder der Person, ist. Nur der Geist kann den "Zielpunkt konvergierender Wahrscheinlichkeit" bestimmen (hier ist er erkennend tätig). Nur der Geist kann bestimmen, ob und wann er berechtigt oder gar verpflichtet ist, seine Zustimmung zu geben (hier ist er entscheidend tätig).

Es ist schliesslich hervorzuheben, dass der Mensch im Akt der Zustimmung in seiner Vollendung, nämlich in der komplexen Zustimmung oder der Gewissheit, nicht nur der Wahrheit, sondern auch sich selbst begegnet. "Die Gewissheit ist das Erfassen (perception) der

153) OUS XII, § 16; p.234

154) Ib. § 20; p.236

155) PPS III, 6 (Faith and Obedience); PPS V, 17 (The Testimony of Conscience)

Wahrheit, verbunden mit dem Erfassen der Tatsache, dass es eine Wahrheit ist, oder das Bewusstsein des Wissens, das in dem Satz seinen Ausdruck findet: "Ich weiss, dass ich weiss" oder "Ich weiss, dass ich weiss, dass ich weiss", oder einfach "Ich weiss"; denn eine reflexe Aussage des Geistes über das Selbst fasst die ganze Reihe der Selbstbewusstseinsakte zusammen, ohne irgendeine aktuelle Entfaltung derselben zu verlangen." 156)

5

Das Gewissen

"Es ist das Licht des Gewissens, "das wahre Licht", wie der gleiche Evangelist an derselben Stelle sagt, "das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt". Mag ein Mensch in heidnischer Finsternis oder in einer Korruption der geoffenbarten Religion geboren sein, 157) mag er den Namen des Erlösers gehört haben oder nicht, mag er der Sklave irgendeines Aberglaubens oder im Besitz einiger Teile der Heiligen Schrift sein und das inspirierte Wort wie ein philosophisches Buch behandeln, das er für sich selbst auslegt und über dessen Lehrgehalt er zu bestimmten Schlussfolgerungen kommt - in jedem Fall hat er in seiner Brust ein bestimmtes befehlendes Diktat, nicht ein blosses Gefühl, nicht eine blosser Meinung oder einen Eindruck oder eine Ansicht von den Dingen, sondern ein Gesetz, eine autoritative Stimme, die ihm gebietet, bestimmte Dinge zu tun und andere zu lassen. Ich behaupte nicht, dass ihre einzelnen Befehle immer klar oder in Übereinstimmung miteinander sind; aber worauf ich hier bestehe, ist, dass sie befiehlt, - dass sie lobt, tadelt, verspricht, droht, dass sie etwas Zukünftiges einschliesst und für das Unsichtbare Zeugnis gibt. Sie ist mehr als eines Menschen eigenes Selbst. Der Mensch

156) GA VI, 2 p. 197 (149). Der schwer zu übersetzende zweite Teil des Satzes lautet im Original: "for one reflex assertion of the mind about self sums up the series of self-consciousnesses without the need of any actual evolution of them."

157) Was Newman unter einer "Korruption der geoffenbarten Religion" versteht, geht aus seinem Essay on Development hervor: es ist eine Fehlentwicklung, eine Haeresie, eine Abirrung von der katholischen Lehre.

selbst hat keine Macht über sie, oder nur mit grösster Mühe; er hat sie nicht geschaffen, er kann sie auch nicht zerstören. Er kann sie in einzelnen Fällen oder in einem bestimmten Bereich zum Schweigen bringen, er kann ihre Aussagen verdrehen, aber er kann sich ihr nicht, oder nur in Ausnahmefällen, entziehen. Er kann ihr ungehorsam sein, er mag ablehnen, ihr zu folgen; aber sie bleibt." 158)

An dieser Stelle wird klar ausgesprochen, dass das Gewissen zur Natur des Menschen gehört, ein Gedanke, der auch an anderen Stellen immer wiederkehrt: "We have by nature a conscience" heisst es in der Grammar of Assent. 159) Weil das Gewissen zum Wesen des Menschen gehört, darum findet es sich auch in allen Menschen, wenigstens der Anlage nach. Newman beruft sich dafür auf den einfachen Menschen und auf das Kind. So an jener Stelle, an der er, psychologisch meisterhaft analysierend, zeigt, wie ein Kind, ein "ganz gewöhnliches" Kind ("aber eines, das von zerstörenden Einflüssen auf seine religiösen Instinkte freigeblieben ist"), das seine Eltern gekränkt hat, sich spontan an Gott wendet und ihn um Verzeihung bittet. 160) Das gleiche gilt für den einfachen Menschen, der noch nie etwas vom Christentum gehört hat: auch für ihn ist das Gewissen das "essential principle of religion", 161), wie überhaupt die "Suprematie des Gewissens das Wesen der natürlichen Religion" ausmacht. 162)

Damit leugnet Newman nicht, dass die Erleuchtungen des Gewissens nur schwach sind, verglichen mit der Evidenz der sinnlichen Anschauung; er fügt hinzu, dass es allerdings umso erstaunlicher ist, dass diese schwache Stimme sich immer wieder meldet, dass sie unüberhörbar ist. 163)

Newman leugnet, wie die eingangs zitierte Stelle aufs deutlichste zeigt, auch keineswegs, dass die Stimme des Gewissens - wenn auch nur "mit grösster Mühe" - zum Verstummen gebracht werden kann, noch auch, dass sie sich nicht in allen Menschen mit gleicher Stärke vernehmlich macht. Es mag sogar Menschen geben, die völlig taub für sie sind. Was

158) Aus der Predigt "Dispositions for faith" vom 4. Adventssonntag 1856.
SVO V, p. 62; Laros II, 319 f.

159) GA V, 1 p. 105 (80)

160) Ib. p. 112 f (86)

161) OUS II, § 7 p. 18

162) Devel 86; EL 85

163) Idea 514 (383)

Newman behauptet, ist, dass dies ein Mangel ist - wie die körperliche Taubheit im Bereich der Sinne - und dass es ein Abfall von der Natur und der Bestimmung des Menschen ist. Dieser Abfall geht Hand in Hand mit der Überbewertung der ratio; er ist geradezu ein Kennzeichen seiner eigenen Zeit: "Mein ganzes Leben lang bestand ein heftiger Krieg, ich hätte beinahe gesagt eine Verschwörung gegen die Rechte des Gewissens. Literatur und Wissenschaft sind in grossen Institutionen vereinigt worden, um es niederzuwerfen. Stolze Bauten sind als Festungen gegen den geistigen, unsichtbaren Einfluss des Gewissens aufgerichtet worden, der für die Wissenschaft zu fein und für die Literatur zu tief ist. Lehrstühle an Universitäten hat man zu Sitzen einer widerstreitenden Tradition gemacht. Zeitungsschreiber haben Tag für Tag die Geister unzähliger Leser über Theorien belehrt, welche die Rechtsansprüche des Gewissens umstossen. Wie in den Zeiten der Römer und im Mittelalter dessen Oberherrlichkeit mit der Waffe physischer Kraft angegriffen wurde, so ist jetzt der Geist in Tätigkeit gesetzt, um die Schöpfungen einer Macht, die das Schwert nicht zerstören kann, zu untergraben." 164) Die Bewegungen, die diesen Krieg in die Wege geleitet haben, sind die des Rationalismus und Liberalismus. Ausgangspunkt war die Aufklärung. Newman konnte es noch nicht wissen, aber er ahnte es, dass diese Bewegung ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hatte; darum stemmte er sich ihr so sehr entgegen. Mehr als acht Jahrzehnte sind seit Newmans Brief an den Herzog von Norfolk verflossen; in dieser Zeit haben die Angriffe auf das Gewissen an Heftigkeit noch zugenommen. Wenn wir uns auf das Gebiet der Philosophie beschränken, so brauchen wir hier nur die Namen Nietzsche, Freud und Heidegger zu nennen. 165) Diese drei Denker

164) Norfolk-letter, zitiert nach Fries p.64 f

165) Vgl.dazu: F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887); vor allem die zweite Abhandlung "Schuld", "Schlechtes Gewissen" und Verwandtes, § 2; § 16-21.

S. Freud, Das Ich und das Es.

Mit Nietzsche und Freud setzt sich Scheler in "Vom Umsturz der Werte" sowie in "Wesen und Formen der Sympathie" auseinander.

M.Heidegger, Sein und Zeit (1927), 8 Tübingen, 1957, p.267 ff
Eine Auseinandersetzung damit: H.Kuhn, Begegnung mit dem Sein, Tübingen 1954, p.88 ff

haben, dem ersten Anschein nach, nichts mehr mit dem vorausgehenden Rationalismus zu tun, stehen sie doch alle in bewusster Frontstellung gegen ihn. Indessen haben sie an der Voraussetzung des Rationalismus festgehalten: an der Autonomie des Menschen, an seiner absoluten Freiheit (die allerdings ständig in Gefahr ist, in eine absolute Determiniertheit umzuschlagen), an der Unrechtmässigkeit, ja Unsittlichkeit der Unterwerfung unter ein höheres Prinzip. Bei gleichbleibenden Voraussetzungen schlägt der Rationalismus in einen Irrationalismus um und der Optimismus der Aufklärung (Shaftesbury!) enthüllt sich als vordergründiges Überspielen der in ihm selbst wurzelnden Verzweigung.

Nach diesem geistesgeschichtlichen Exkurs wieder zurück zu Newman.

Da das Gewissen nur als Anlage gegeben ist, kann es gefördert oder unterdrückt werden: "In kurzer Zeit machen solche, die von der gleichen Linie ausgegangen sind, ganz verschiedene Fortschritte und streben in verschiedene Richtungen auseinander. Ihr Gewissen spricht noch, aber da sie ihr Spiel mit ihm getrieben haben, spricht es nicht die Wahrheit; es ist zweideutig oder regelwidrig. Dagegen wird das schwache Licht der Wahrheit in dem, der der eigenen von Gott gegebenen Natur treu bleibt, allmählich heller; die Schatten, die zuerst mit ihm kämpften, weichen, und die unwirklichen Formen, die durch seinen eigenen zwielichtigen Zustand entstanden, verschwinden." 166) "Je mehr man diesen inneren Mahner beachtet und je genauer man sich nach ihm richtet, umso klarer, erhabener und spezieller werden seine Befehle." 167)

Weiter ergibt sich daraus, dass das Gewissen "nicht unfehlbar" ist; freilich "ist ihm dennoch immer zu gehorchen". 168) Daher kann das Gewissen "der beste, aber auch unklarste Lehrer" genannt werden. 169)

Aus dieser Möglichkeit, dass das Gewissen irrt, ergibt sich die Pflicht,

166) OUS V, § 10; p. 80 f; Laros III, 37 f Ähnlich auch GA V, 1 p. 115 f (88)

167) OUS II, § 7; p. 18; Laros III, 12

168) Devel 86; EL 86

169) Diff II, 254 (Norfolk-letter)

es zu bilden. Es hat sich zu richten nach den Normen, die die Offenbarung und die Kirche geben. "Was das Gewissen im System der Natur, das ist im System der Offenbarung die Stimme der Schrift oder der Kirche oder des Heiligen Stuhles." 170) So findet das Gewissen in der Autorität der Kirche "seine Ergänzung, Bekräftigung, seinen Abschluss, seine Verkörperung und seine Erklärung." 171) Auf den Einwand, dies bedeute eine Tyrannei der Gewissen durch den Papst, ein Einwand, der wenige Jahre nach der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit häufig gemacht wurde und dem Newman im Norfolk-letter gerade begegnen will, erwidert er: "Spräche der Papst gegen das Gewissen im eigentlichen Sinne des Wortes, so würde er einen Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen... Auf dem Gesetz des Gewissens und dessen Heiligkeit sind sowohl seine Autorität in der Theorie als auch seine Macht in der Praxis begründet." Er fügt noch hinzu: "Der Papst, der von der Offenbarung her stammt, hat keine Jurisdiktion über die Natur." 172)

Soviel über das Gewissen als zum Wesen des Menschen gehörige Naturanlage. Was ist nun das Gewissen seinem Wesen nach?

Auf diese Frage hin untersuchen wir zunächst Newmans anglikanische Predigten, dann das Fragment Proof of Theism, das wiederum auf die Grammar of Assent hinweist.

In den Predigten bezeichnet Newman das Gewissen einmal als unsichtbaren Führer (173), dann aber auch als inneren Mahner, der Befehle erteilt, eine Verpflichtung auferlegt und Belohnung und Bestrafung verheißt. 174)

170) Devel 86; EL 86

171) Diff II, 254 (Norfolk-letter)

172) Diff II, 252 ff. Das Verhältnis Gewissen-kirchliche Autorität bei Newman ist das Grundproblem des Buches von A. Läpple, Der Einzelne in der Kirche, dessen zweiter Teil allerdings noch nicht erschienen ist.

173) "Invisible Guide", PPS II, 2 p. 19, wobei allerdings nicht ganz klar ist, ob damit das Gewissen oder Gott selbst gemeint ist. Eindeutig auf das Gewissen beziehen sich die Ausdrücke "inward guide", Devel 86, und "guide of the soul", SVO V, p. 64

174) "inward monitor", OUS II, § 7u. 8; p. 18 f; die Ausdrücke "rewards" und "punishments" weisen unmittelbar auf Butler zurück.

Siehe S. 79 dieser Arbeit.

Das Gewissen wird hier nach Art einer Person vorgestellt. Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass es sich als Stimme kundgibt, die den Menschen anspricht: "So wird der Mensch zugleich aus sich herausgeworfen, und dies durch die Stimme, die in ihm spricht; und während er sein Herz und sein Verhalten durch den inneren Sinn für Recht und Unrecht (inward sense of right and wrong) regiert, nicht durch die Maximen der äusseren Welt, so erlaubt ihm dieser innere Sinn doch nicht, bei sich zu verweilen, sondern sendet ihn wieder fort von zu Hause, um draussen nach Ihm zu suchen, der Sein Wort in ihn gelegt hat.... So entsteht bei der Mehrzahl der Gläubigen der Glaube durch ihren Sinn für die Gegenwart Gottes (sense of the presence of God) - ursprünglich bezeugt durch die innere Stimme des Gewissens." 175) Das Gewissen erscheint hier unter zwei Aspekten: einerseits regiert es das Herz und das Verhalten des Menschen, ist "sense of right and wrong", andererseits führt es ihn über sich hinaus und bildet so die Grundlage für den "sense of the presence of God."

Wir gehen nun zur Untersuchung der späteren Gruppe der Aussagen Newmans über das Wesen des Gewissens über, wie sie im Fragment Proof of Theism und in der Grammar of Assent vorliegen.

Im Fragment definiert Newman das Gewissen folgendermassen:

"By conscience I mean the discrimination of acts
as worthy of praise or blame." (P Th 8)

Das Gewissen in diesem Sinn wird dann als eines der Erstphänomene des Bewusstseins bezeichnet:

"Now such praise or blame is a phenomenon of my
existence, one of those phenomena, through which,
as I have said, my existence is brought home to me."
(P Th 8)

In der Folge unterscheidet Newman zwei Bedeutungen des Wortes Gewissen:

"Here then are two senses of the word conscience.
It either stands for the act of moral judgment, or for
the particular judgment formed. In the former case
it is the foundation of religion, in the latter of ethics."
(P Th 8 f)

Wie ist das genauer zu verstehen? Newman erklärt es selbst:

"If I practise deceit, or am grossly intemperate, or commit some very selfish act, I have a double feeling—first that I am transgressing a law, secondly that the law says this or that." (P Th 9)

Das Gefühl der Gesetzesübertretung wird nochmals präziser gefasst:

"The feeling of conscience is of right and wrong under a special sanction." (P Th 9)

Es ergeben sich folgende Gleichungen:

moral judgment = feeling that I am transgressing a law
= feeling of right and wrong under a special sanction.

particular judgment = feeling that the law says this or that, oder wie Newman später sagt:
= the question of the moral sense or moral law, as regarding particular decisions or informations. (P Th 10)

Beide gehören zu den Erstgegebenheiten des Bewusstseins, wie Newman nochmals wiederholt:

"This sense of a particular judgment or sanction on the quality of an action is part of myself in the same way that sensation, consciousness, reasoning, memory are parts of myself, and it is as unmeaning to say that I have faith in it, or blind faith in it, or that it is a law of the mind, as to say that existence is a law of the mind. It is bound up in the very idea or fact of my conscience."

(P Th 10)

Der Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Gewissen wird hier scharf beleuchtet. 176) Wenn man das nicht sieht, kann man Newmans Anthropologie nicht verstehen. Die besondere Bedeutung der Stelle liegt darin, dass dies hier klarer ausgesprochen wird als sonst irgendwo.

Die letzte sachliche und terminologische Klärung bringt erst die Grammar of Assent, u.z. in dem Kapitel "Belief in one God", das eines der

176) Bekanntlich steht im Lateinischen und in seinen Tochtersprachen dasselbe Wort für Bewusstsein und Gewissen (conscientia).

wichtigsten des ganzen Buches ist. Hier heisst es: "Das Gefühl des Gewissens... ist zweifach: es ist ein moralischer Sinn (*moral sense*) und ein Sinn für Pflicht (*sense of duty*); ein Urteil der Vernunft und ein obrigkeitlicher Befehl. Natürlich ist sein Akt unteilbar; dennoch hat es diese beiden Aspekte, die voneinander verschieden sind und eine verschiedene Betrachtung zulassen... So hat das Gewissen sowohl ein kritisches als auch ein richterliches Amt, und obwohl seine Anweisungen in der Brust der Millionen menschlicher Wesen, denen es gegeben ist, nicht in allen Fällen richtig sind, so beeinträchtigt das doch nicht notwendig die Kraft seines Zeugnisses und seiner Sanktion: seines Zeugnisses, dass es Recht und Unrecht gibt, und seiner Sanktion zu diesem Zeugnis, die mitgeführt wird von den Gefühlen, die rechtes oder unrechtes Verhalten begleiten." 177)

Das Gewissen als unsichtbarer Führer, als "inward sense of right and wrong" erscheint nun (wie schon in der Idea und in P Th) unter dem Terminus "moral sense", während das Gewissen als innerer Mahner, als "sense of a special sanction" hier seine endgültige terminologische Fixierung als "sense of duty" gefunden hat. "Moral sense" und "sense of duty" sind Aspekte ein- und desselben Vermögens; beide werden in allen Wissensakten wirksam. Der Unterschied sei noch einmal klar herausgestellt: der "moral sense" ist das Gewissen, insofern es Gut und Böse, Recht und Unrecht voneinander unterscheidet und "Herz und Verhalten" des Menschen, d.h. sein Dunken und Tun, regiert. Der "sense of duty" ist das Gewissen, insofern es den Menschen in Pflicht nimmt und sein Verhalten einem Gericht unterwirft. Dieser letztere Aspekt ist der "primäre und am meisten autoritative". 178) Nun wird erst die Kritik Newmans an

177) GA V, 1 p. 105 f (80 f). Der entscheidende erste Satz lautet im Original: "The feeling of conscience... is twofold: it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and a magisterial dictate." "Sense" übersetze ich nicht, wie Th. Haecker mit "Gefühl", sondern gebe es einfach mit "Sinn" wieder; der englische Terminus ist nicht adäquat übersetzbar. Auch Haeckers Übersetzung von "sanction" ("Billigung") trifft nicht ganz das Gemeinte. Ich bleibe bei "Sanktion".

178) Ib.

Shaftesburys Gewissensbegriff voll verständlich, Insofern das Gewissen ein moralischer Sinn ist, ist es tatsächlich dem Geschmack vergleichbar; wir unterscheiden Recht und Unrecht, wie wir das Schöne vom Hässlichen unterscheiden. Shaftesburys Fehler liegt darin, dass er diesen Aspekt, der nur der sekundäre ist, absolut setzt und den anderen unterschlägt. Die Folge davon ist, dass das Gewissen für ihn nicht heteronom, sondern autonom ist. 179), Das Gewissen als *sense of duty* wird von Newman auch als "moralischer Instinkt" bezeichnet; er spricht von dem "*instinct of the mind recognizing an external Master in the dictate of conscience.*" 180) Schön ein Kind kann "im Diktat des Gewissens, ohne vorhergehende Erfahrungen oder analogisches Denken, nach und nach die Stimme, oder das Echo der Stimme eines lebendigen, persönlichen und souveränen Meisters vernehmen." 181) Mit dem Newmanschen Instinktbegriff haben wir uns schon beschäftigt; in der *Grammar of Assent* definiert Newman noch einmal kurz und klar: *Instinct* = "*a perception of facts without assignable media of perceiving*" .182) Hier ist nicht nur das Erfassen ohne erkennbare Mittel wichtig, sondern auch, dass es ein Erfassen von Tatsachen ist, die immer besondere, nicht allgemeine sind; so kann Newman das instinktive Erkennen auch eine "*perception of the individuals*" nennen. 183)

Von besonderer Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhange eine Briefstelle aus einem Schreiben an Dr. Meynell: "Sie werden bemerken, dass ich das Diktat des Gewissens für etwas Besonderes - nicht Allgemeines - halte und dass ich aus der Multiplikation von Besonderem das Allgemeine folgere - darum ist der moralische Sinn (*moral sense*), als allgemeine Kenntnis des moralischen Gesetzes, eine Deduktion aus Einzelfällen.

Ferner, dass dieses Gewissensdiktat, das natürlich und eine Stimme Gottes ist, ein moralischer Instinkt (*moral instinct*) ist, und seine eigene Evidenz in sich trägt - wie der Glaube an eine äussere Welt ein Instinkt ist auf Grund der Wahrnehmung sinnlicher Phänomene.

179) Vgl. dazu das Kapitel über Shaftesbury.

180) GA V, 1 p. 110 (84)

181) Ib. p. 111 f (85)

182) GA VIII, 3 p. 334 (254). Vgl. dazu S. dieser Arbeit.

183) GA V, 1 p. 111 (84)

Dass es absurd ist, diese Instinkte zu leugnen, weil sie die Stimme der Natur sind.

Dass es eine Pflicht ist, unserer Natur zu trauen, oder vielmehr sie zu gebrauchen - und dass es absurd ist, es nicht zu tun.

Dass unsere Natur anerkennen, in Wirklichkeit Gott anerkennen heisst.

Da diese Instinkte von Gott kommen - und da das moralische Gesetz eine Folgerung (inference) oder Generalisation aus diesen Instinkten ist, hat uns letzten Endes Gott das moralische Gesetz gelehrt, dessen Natur es ist." 184)

Das Gewissensdiktat, das hier ein moralischer Instinkt genannt wird, ist nichts anderes als das Diktat des sense of duty (darum wird es eine Stimme Gottes genannt!). Das Gewissensdiktat ergeht in Einzelfällen, während der moralische Sinn die Verallgemeinerung dieser Einzelaussagen, d.h. die allgemeine Erkenntnis des Sittengesetzes ist.

Aus all¹ dem ergibt sich, dass Alfred Läßle, dessen Buch im übrigen in vieler Hinsicht aufschlussreich ist, in zwei Punkten doch nicht ganz richtig gesehen hat:

(1) Es ist nicht möglich, den moral instinct als dritten gleichwertigen Aspekt des Gewissens neben moral sense und sense of duty einzuführen. Den Unterschied zwischen moral instinct und sense of duty sieht Läßle darin, dass der "moral instinct nicht ein Urteil schlussfolgernden Denkens" ist, während der sense of duty eine Deduktion, nämlich die "Anwendung der allgemeinen Normen auf Einzelfälle" sei. 185) Er selbst gibt zu, dass Newman "in seiner Grammar of Assent diese beiden Begriffe nicht ausdrücklich gegenübergestellt" hat und beruft sich daher allein auf den Brief an Dr. Meynell, der jedoch gerade das Gegenteil beweist. 186)

(2) Nach Läßle verhalten sich moral sense und sense of duty ähnlich wie Synteresis und Syneidesis nach den Thomisten: der moral sense gibt die

184) Ward II, 256 f; Laros X, 172

185) Läßle, 302 bzw. 281 (dort findet sich ein schematischer Aufriss, der das Verhältnis der drei Begriffe zueinander veranschaulichen soll).

186) Läßle, 280

allgemeine Norm, der *sense of duty* wendet die allgemeine Norm auf konkrete Einzelfälle an. Der *sense of duty* wäre somit "jene existentiell-personale Umschaltstelle, in der das Gute und Böse "an sich" zum Guten und Bösen "für mich" wird." 187) Dafür findet sich jedoch bei Newman keine einzige Belegstelle. Läßle selbst gibt das zu, wenn er schreibt: "Über diese Funktion des *sense of duty*, die den Unterschied zum *moral instinct* begründet, hat sich Newman leider nicht mit jener Klarheit ausgesprochen, die für eine klare Bestimmung erforderlich ist." 188) Eine Deduktion im Gewissensbereich kennt Newman nicht.

Dass der *moral sense* und der *sense of duty* die beiden (u.z. die beiden einzigen) Aspekte des Gewissens bei Newman sind, ist hinlänglich geklärt. Unsere Aufgabe ist nun, die Bedeutung dieser Aspekte herauszuarbeiten. Für den *moral sense* wurde das bereits geleistet: im Kapitel über die Erkenntnisvermögen haben wir gesehen, dass Newman am *moral sense*-Aspekt des Gewissens den Zusammenhang zwischen Erkennen und Gewissen aufdeckt. Daher haben wir nur noch den anderen Aspekt des Gewissens zu untersuchen: den *sense of duty*. Seine Bedeutung liegt darin, dass er den Menschen über sich hinausweist. "Das Gewissen ruht nicht in sich selbst, sondern langt taustend vor zu etwas jenseits des Selbst, und erkennt undeutlich eine Sanktion seiner Entscheidungen, die höher ist als das Selbst, wie sie sich in jenem bestimmten Sinn für Verpflichtung und Verantwortung (*sense of obligation and responsibility*) zeigt, der dafür wesentlich ist. Daher kommt es, dass wir gewohnt sind, vom Gewissen als von einer Stimme zu sprechen - ein Ausdruck, den wir niemals auf unseren Sinn für das Schöne (*sense of the beautiful*) anwenden würden; und darüber hinaus eine Stimme, oder das Echo einer Stimme, befehlend und zwingend wie kein anderer Befehl im gesamten Bereich unserer Erfahrung." 189)

Alle Aussagen über das Gewissen als Stimme betreffen den *sense of duty*. Mit Vorliebe gebraucht Newman den präziseren Ausdruck "Echo einer Stimme". Er findet sich, soviel ich sehen kann, zum ersten Mal in der *Callista*: "Du kannst mir erzählen, dieser Befehl (*dictate*) sei ein rei-

187) Läßle, 296

188) Läßle, 307 f

189) GA V, 1 p. 107 (82)

nes Gesetz meiner Natur, wie etwa das Sich-freuen oder das Sich-grämen. Ich kann das nicht verstehen. Nein, es ist das Echo einer Person, die zu mir spricht." 179) Ich weiss nicht, ob sich der Ausdruck "Echo einer Stimme schon vor Newman irgendwo findet. Jedenfalls trifft er sehr genau etwas Wichtiges: Gott spricht nicht unmittelbar zum Menschen, etwa als der ihm Innewohnende (wie das die Patristik manchmal darstellt), sondern mittelbar durch die menschliche Natur, die er geschaffen hat.

Der Ausdruck Echo einer Stimme erklärt auch sehr glücklich, warum das Gewissen irren kann: das Gewissen spricht nur dann richtig, wenn die Natur des Menschen in Ordnung ist. Hat er sie selbst verdorben oder ist sie von anderen verdorben worden, so irrt das Gewissen. Wenn Newman sagt: "Unsere Natur anerkennen, heisst in Wirklichkeit Gott anerkennen", so gilt das hier ganz besonders.

Der sense of duty stellt dem Menschen eine Sanktion seiner Handlungen vor Augen; der Mensch wird sich ihrer bewusst durch den "Sinn für Verpflichtung und Verantwortung" (sense of obligation and responsibility), durch den "lebendigen Sinn für Verantwortung und Schuld" (lively sense of responsibility and guilt) 191) und durch die Furcht.

Die wichtige Funktion der Furcht wird von Newman immer wieder betont: "Die Furcht führt uns über uns selbst hinaus... Furcht impliziert die Übertretung eines Gesetzes, und ein Gesetz impliziert einen Gesetzgeber und Richter." 192) Die Furcht bezieht sich in erster Linie auf das Gericht, nicht auf die Hölle: Wenn der Mensch "auf den Tag des Gerichtes blickt, erheben sich in ihm Furcht und Hoffnung." 193) Ja, die Gefühle von Furcht und Schuld sind schon ein erstes Gericht über den Menschen.

190) Callista 314 f

191) GA V, 1 p. 108 (82)

192) Idea I, VIII, 5 p. 191 f (169 f)

193) PPS IV, 8 p. 124. Es ist nicht richtig, wenn Bremond behauptet, die Angst vor der Hölle habe Newman beherrscht, p. 239 ff. Newman spricht sehr selten von der Hölle, obwohl die Furcht vor ihr in der Furcht vor dem Gericht sicher eingeschlossen ist.

Das Gefühl der Schuld soll den Menschen zur Reue (contrition) bewegen. Gegenstand der Reue, so sagt Newman ausdrücklich, ist Gott. 194) Im Gegensatz dazu beziehen sich shame und remorse auf den Menschen selbst, sie sind folgedessen dem moral sense zuzuweisen. 195)

Es ist auffällig, wie häufig Newman von der Furcht, und wie selten er von der Reue spricht. Das ist ein schwacher Punkt. Entscheidend ist doch die Reue. Ist es doch gerade sie, die die eigene Vergangenheit richtet, den Stab über den "alten" Menschen bricht, zugleich aber das Selbst wiederherstellt und den Aufbau des "neuen" Menschen vorbereitet. 196)

Der sense of duty impliziert, so haben wir gesehen, den Sinn für Verpflichtung und Verantwortung und die Gefühle der Furcht, der Schuld und der Reue. Daher kann Newman sagen: "Conscience (gemeint ist der sense of duty) is always emotional." Er fährt fort: "Es ist deshalb kein Wunder, dass es immer impliziert, was der Sinn für das Schöne nur manchmal impliziert, dass es immer die Erkenntnis von etwas Lebendigem einschliesst, auf das es sich richtet. Unbelebte Dinge können unser Gemüt nicht bewegen; Gemütsbewegungen beziehen sich auf Personen." 197)

Die Gefühle, die der moral sense impliziert, sind intellektueller Natur; 198) sie könnten sich (wie die verwandten Gefühle des Staunens und der Bewunderung bei der Betrachtung von Kunstwerken) auch auf unlebendige Gegenstände beziehen. Dagegen sind die Gefühle des sense of duty, die

194) Idea I, VIII, 5 p. 192 (170)

195) Ibidem

196) Vgl. dazu Max Schelers schönen Artikel über "Reue und Wiedergeburt", der zwar von Newman angeregt ist (Newman wird mehrfach zitiert), aber in diesem Punkte weit über ihn hinausgeht. Enthalten im Sammelband "Vom Ewigen im Menschen", Bern 1954, p. 27 ff. - Noch tiefer deutet H. Kuhn die Reue als "Selbstzerstörung und Selbstwiederherstellung", op. cit. 35 ff

197) GA V, 1 p. 109 (83)

198) GA V, 1 p. 109 (83): "Conscience too, considered as a moral sense, an intellectual sentiment, is a sense of admiration and disgust, of approbation and blame..."

eine Sanktion einschliessen, nur einer Person gegenüber sinnvoll. 199)

Hier setzt Newmans Gottesbeweis an, was wir nur kurz andeuten können, da es nicht mehr zum eigentlichen Thema unserer Arbeit gehört. Newman hat diesen Beweis nie förmlich angetreten. Auch die ausführlichste Darstellung, die er im Fragment Proof of Theism gibt, ist nur ein Versuch:

"Such is the argument for the being of a God which
I should wish, if it were possible, to maintain."

(P Th 18)

Ich möchte daraus nur die folgende Stelle zitieren, weil sie im Zusammenhang mit dem oben Gesagten steht:

"Now I can best explain what I mean by this peculiarity of feeling, by contrasting it with the rules of Taste. As we have a notion of right and wrong, so we have of beautiful and ugly; but the latter set of notions is attended by no sanction. No hope or fear, no misgiving of the future, no feeling of being hurt, no tender sorrow, no sunny self-satisfaction, no lightness of heart attends on the acting with beauty or deformity. It is these feelings, which carry the mind out of itself and beyond itself, which imply a tribunal in future, and reward and punishment which are so special.... the feeling is one analogous or similar to that which we feel in human matters towards a person whom we have offended..."

(P Th 14)

199) Vgl. dazu H.G. Stoker: "Nur gegenüber einer Person ist Gewissensscham, Gewissensfurcht, Gewissensreue sinnvoll." Das Gewissen, Bonn 1925, p.147. Der Scheler-Schüler Stoker zitiert Newman in einem Kapitel über die emotionalistischen Gewissensdeutungen häufig. Dabei erscheint Newman als Vertreter eines "objektiven Emotionalismus", wie ihn auch Stoker vertritt. Ohne Zweifel sieht Stoker damit etwas Richtiges. Das ist aber nur die eine Seite der Newmanschen Gewissenstheorie - das Gewissen umschliesst nach ihm Erkennen, Wollen und Fühlen und ist nicht auf eines von ihnen rückführbar.

Der gleiche Gedankengang findet sich in der Grammar of Assent wieder: "Wenn wir gegen die Stimme des Gewissens ungehorsam sind, und uns dann, wie es der Fall ist, dafür verantwortlich fühlen und von Scham und Furcht ergriffen werden, so schliesst das Einen ein, dem wir verantwortlich sind, vor dem wir uns schämen, dessen Ansprüche wir fürchten." 200)

Den entscheidenden Gedankengang des Newmanschen Gottesbeweises hat J. H. Walgrave sehr gut herausgearbeitet: "Die Ideen der Verpflichtung und Verantwortung sind einfach und nicht rückführbar. Sie implizieren unsere Unterwerfung unter einen, der uns verpflichtet und dem gegenüber wir verantwortlich sind. Die Person ist die höchste Wirklichkeit. Eine Person kann nur einer Person untertan sein." 201) Der Weg Newmans unterscheidet sich sowohl von dem Schelers (nach dem Gottes Dasein unmittelbar in der emotionellen Erfahrung der moralischen Werte gegeben ist) als auch von dem De Bruynes und Descoqs' (die vom Absolutheitscharakter der Verpflichtung auf die Existenz eines absoluten Wesens schliessen, das allein in dieser Weise verpflichten kann). 202)

Diese Auffassung Walgraves wird durch eine Stelle des Fragments Proof of Theism bestätigt:

"This sensation of conscience is the recognition of an obligation involving the notion of an external being obliging. I say this, not from any abstract argument from the force of the terms, (e.g. "A Law implies a Lawgiver), but from the peculiarity of that feeling to which I give the name of Conscience."
(P Th 13 f)

200) GA V, 1 p. 109 (83) Es fällt auf, dass Newman hier die Scham dem sense of duty zuweist. Anscheinend hat er in diesem Punkt seine in der Idea dargelegte Ansicht revidiert.

201) Walgrave, p. 234. Dieser Gedankengang ist im Prinzip mit dem von Ollé-Laprune identisch. Walgrave versäumt nicht, hinzuzufügen, dass Ollé-Laprune den Akzent auf die Idee der Verpflichtung, Newman auf die emotionellen Phänomene, die die Gewissenserfahrung impliziert, verlagert.

202) Walgrave 229-237. Interessant ist auch Walgraves Kritik an Newmans Gottesbeweis in seinem Anhang E, p. 374 ff.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Gottesbeweis Newmans auf seine Gültigkeit hin zu überprüfen. Uns genügt es, gezeigt zu haben, dass Newmans Anthropologie in der Aussage gipfelt, dass der Mensch über sich hinausweist, dass er von einem höheren Wesen, u.z. von einer Person, in Pflicht genommen wird und nur so verstanden werden kann.

Der Grund, warum Newman den Beweis aus dem Gewissen allen anderen Gottesbeweisen vorzog - nennt er ihn doch "my own chosen proof" 203) - war der, dass in ihm Gott als Person erfasst wird. "Conscience teaches us, not only that God is, but what he is; it provides for the mind a real image of Him, as a medium of worship; it gives us a rule of right and wrong, as being His rule, and a code of moral duties." 204) Im Gewissen erscheint uns Gott als höchster Herr (Supreme Governor), als Richter (Judge) und als Vater (Father). Wir erfahren zunächst seine Herrschaftsansprüche an uns, seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit. In diesen Attributen sind alle anderen eingeschlossen:

"As to the Being of a God, I suppose that Conscience teaches some attributes in which all are implicit - and afterwards deduced by the reason." (Anm. vom 26. April 1860 zu P Th 14 A)

Damit ist auch die Frage beantwortet, die Newman an den Beginn dieses Abschnittes der Grammar of Assent gestellt hatte: "Kann ich zu einer lebendigeren Zustimmung zum Dasein Gottes kommen, als zu der, die bloss Begriffen des Intellekts gegeben wird?" 206) Newmans Antwort darauf lautet: Im Gewissen begegnet der Mensch als Person Gott als Person und gibt daher nicht nur eine begriffliche, sondern eine wirkliche (real) Zustimmung zu seinem Dasein.

Daher nennt Newman den sense of duty das Prinzip der Religion, während der moral sense das Prinzip der Ethik ist: "Die Phänomene des Gewissens - dieses als Befehl verstanden-, helfen dazu, der Vorstellungskraft (imagination) das Bild eines höchsten Herrn und Richters einzuprägen, heilig, gerecht, machtvoll, alles sehend, vergeltend, und so ist es das schöpferische Prinzip der Religion, wie der moral sense das der Ethik ist." 207)

203) P Th 18

204) GA X, 1 p. 390 (296)

205) GA V, 1 p. 109 f (83 f) Vgl. dazu Fries 122-134

206) GA V, 1 p. 102 (78)

207) GA V, 1 p. 110 (84)

Beide, der moral sense und der sense of duty sind aber doch nur Aspekte ein- und desselben Vermögens, des Gewissens. Sie gehören aufs engste zusammen, "ihre Akte sind unteilbar". 208) Ethik und Religion können nicht voneinander getrennt werden.

Eine Frage drängt sich noch auf: Was hat Newman aus der Tradition geschöpft und was hat er ihr hinzugefügt? Es ist nicht meine Aufgabe, die ganze Geschichte des Gewissensbegriffes zu untersuchen. 209) Ich beschränke mich auf das, was für Newman von Bedeutung ist.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das englische Wort conscience vom lateinischen conscientia abgeleitet ist. Die englische Sprache hat nicht nur das Wort, sondern auch den Bedeutungsgehalt des Wortes aus dem Lateinischen übernommen. Conscientia ist eine Substantivbildung von conscius esse. Die beiden ursprünglichen Bedeutungen davon sind "alicui conscius esse" = mit einem anderen, der in die Sache eingeweiht ist, etwas wissen, und "sibi conscius esse" = von einer Sache mit sich selbst, bei sich, für sich, in seinem Inneren etwas wissen. 210) Von vornherein

208) GA V, 1 p. 105 (80)

209) Der Sache nach findet sich das gute und böse Gewissen bereits bei den Sophisten. Platon deutet es wenigstens an, so möchte ich gegen F. Zucker behaupten. Das Daimonion des Sokrates ist ihm vergleichbar, wenn auch sicher nicht mit ihm identisch. Dagegen ist m.E. an einigen Stellen des grösseren Hippias das Gewissen gemeint, nämlich dort, wo von dem Menschen die Rede ist, der Sokrates "nahe verwandt ist und mit ihm zusammen wohnt", der ihn "in harten und bösen Worten anfährt" und "schlägt", wenn er sich mit dem Irrtum zufrieden gibt, statt weiter die Wahrheit zu suchen. Hippias maior, 292 a und 304 d e.

Der Begriff der Syneidesis taucht in der Mittleren Stoa auf und wird erst um die Mitte des ersten Jahrhunderts geläufig, u.z. nun auch das Lateinische conscientia. Zentrale Bedeutung erlangt er bei Cicero und bei Seneca.

Vgl. dazu: Barth-Goedeckemeyer, Die Stoa. 6 Stuttgart 1946, passim. F. Zucker, Syneidesis - Conscientia, Jena 1928

210) F. Lindemann, Der Begriff der conscience im franz. Denken. Jena 1938, p. 3 f

ist also der Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Gewissen darin ausgedrückt. Wenn Newman das Gewissen als Erstgegebenheit des Bewusstseins bezeichnet, so sagt er damit nur *explicite*, was *implicite* bereits in dem Wort "conscience" enthalten ist.

Als eigenes Vermögen wird das Gewissen erst später begriffen, wohl zuerst im Neuen Testament, was wahrscheinlich damit zusammenhängt, dass es in die Nähe des alttestamentlichen Begriffs des "Herzens" gerückt wird. 211) Newman übernimmt ganz selbstverständlich diese Bedeutung des Wortes, wenn er das Gewissen als "faculty" bezeichnet.

Eine besonders wichtige Stelle, auf die sich Newman denn auch öfters bezieht, findet sich im Römerbrief: "*Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, cum indicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum per Jesum Christum*". 212) Das Gewissen spricht auch in den Heiden, gehört also zur natürlichen Religion, ja begründet sie erst. Ausserdem enthält die Stelle einen Hinweis darauf, dass der Spruch des Gewissens eine Vorwegnahme des Gerichtes Gottes über den Menschen ist. Beides wird für Newman von Wichtigkeit.

In der Patristik wird sowohl die leitende als auch die richterliche Funktion des Gewissens hervorgehoben. Für Origenes ist das Gewissen "*ipse spiritus qui ab Apostolo (Paulo) esse cum anima dicitur secundum quod ipse in superioribus edocuimus velut paedagogus ei quidam sociatus et rector ut eam de melioribus moneat vel de culpis castiget*

211) So Ruth Lindemann, die vom "Organcharakter" des Gewissens im NT spricht. Sie weist auch auf die Verbindung des griechischen Begriffs der *Syneidesis* mit dem alttestamentlichen Begriff des Herzens in der neutestamentlichen Wortprüfung "*conscientia pura*" hin.

(1 Tim 3, 9 und 2 Tim 1, 3) Opus cit. 15-23.

212) Rom 2, 14 f.

So weit diese Stelle in vieler Hinsicht von Newmans Gedankenwelt entfernt ist: in diesem einen Punkte scheint er ihr verwandt.

Damit soll natürlich in keiner Weise behauptet werden, dass Newman sie gekannt hat. Findet sich doch nicht einmal der Ausdruck Synteresis bei ihm.

In der Hochscholastik werden Synteresis und Syneidesis getrennt. Die Synteresis - das "Ur-gewissen", wie Josef Pieper den Ausdruck übersetzt - ist nach Thomas der "intellectus principiorum operabilium" 219); das oberste dieser Prinzipien lautet: "Das Gute ist zu tun." Aus den Prinzipien, die die Synteresis entdeckt und aus der Beurteilung des konkreten Falles wird der Gewissensspruch, der Spruch der conscientia abgeleitet. So fremd eine solche Deduktion im Wissensbereich Newman sein musste, so sehr erinnert sein Illative Sense doch an die Synteresis, wenigstens in dem einen Punkte, dass wir durch ihn die Prinzipien erkennen, die ja für Newman in erster Linie praktische Prinzipien sind.

Newman mag alle diese Stellen nicht gekannt haben, sicher aber hat er Butlers Schriften gekannt, in die die alte Synteresislehre, wenn auch nicht unter dem Namen, eingegangen ist oder - seien wir vorsichtig - die ihr zum mindesten verwandt ist: auch nach ihm ist das Gewissen die oberste Autorität im Menschen. 220)

In den Newmanschen Wissensbegriff sind - ihm bewusst oder unbewusst - zahlreiche Ströme der Tradition eingeflossen. Das nimmt ihr jedoch nichts von ihrer Originalität. Wichtiger als alles, was er über das Gewissen gehört oder gelesen haben mag, war für ihn sein eigenes Bekehrungserlebnis. Das Gewissen war für ihn eine lebendige Realität, die Realität, aus der heraus er lebte. Was er über das Gewissen sagt,

219) Thomas Aquinas, S.th.I, p.79 a.12; S.th.1 II, q.94 a.1 ad 2; De veritate 16,1; ähnlich auch schon Albertus Magnus, S.th.II q.99, in Opera omnia, Bd.33, Paris 1895, p.236 ff. Über die Wissenslehre des Thomas von Aquin liegt eine ausführliche Untersuchung vor: O.Renz, die Synteresis nach dem Hl.Thomas von Aquin, Baumker-Beiträge, Band X, Münster 1911.

220) Vgl. dazu mein Kapitel über Butler

hat existentielle Bedeutung. Dadurch gewinnt es einen Ernst, den eine ausgeklügelte Theorie nie haben kann. In dieser Hinsicht ist Newman Kierkegaard vergleichbar. Dass die beiden der gleichen Generation angehörenden auf eine wichtige Frage der Anthropologie die gleiche Antwort gaben, ist mit darin begründet. Doch darüber später. 221)

Bei einem Denker vom Range Newmans ist es nicht verwunderlich, dass ein Gedanke wie der von der absoluten Verbindlichkeit des Gewissens, der recht eigentlich das Prinzip seines Denkens genannt werden kann, von ihm in bis dahin unerreichter Tiefe ergründet wurde. Er fand nicht nur den neuen Terminus *sense of duty*, er verstand es auch, das damit Gemeinte in helles Licht zu rücken. So gelang es ihm nachzuweisen, was schon Butler -weniger glücklich- zu zeigen versucht hatte: dass Ethik und Religion nicht voneinander getrennt werden können.

Die zweite Neuprägung Newmans ist der *Illative Sense*. Der Begriff wird eng mit dem von der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts übernommenen des *moral sense* verknüpft: der *Illative Sense* umgreift den *moral sense*. Der Geist "*in actu cognoscendi*" - wie wir den *Illative Sense* bestimmt haben - durchwirkt das Gewissen; damit sind auch Erkennen und Ge-wissen aneinander gebunden. Hier bleibt freilich -wie bereits angedeutet- bei Newman manches offen: Wie ist das Verhältnis von Geist und Gewissen genau zu bestimmen? Was ist der Geist? Ist er auch ein Vermögen - "*noetic faculty*" - oder steht er über und hinter allen Vermögen ?

Von hier aus sei ein Blick hinüber zu Kant gestattet. Er trennt theoretische und praktische Vernunft scharf voneinander. Die praktische Vernunft ersetzt, was die theoretische nicht leisten kann: sie stellt das Dasein Gottes als Postulat auf. Damit erlangt die praktische Vernunft den Primat über die theoretische.

Ausserdem trennt Kant die praktische Vernunft und das Gewissen. Während

221) Siehe S.179 dieser Arbeit. - Eine geistesgeschichtliche Studie zu Kierkegaard - Newman veröffentlichte E. Przywara in Newman-Studien I, 77 ff

die praktische Vernunft das Vermögen ist, "a priori nach Prinzipien zu bestimmen, was geschehen soll" 222), ist das Gewissen "die sich selbst richtende moralische Urteilskraft"; 223) gibt die praktische Vernunft Imperative, d. i. Regeln, "die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet" werden, 224) so hat das Gewissen nur zu entscheiden, ob die Handlung, "die ich unternehmen will, nicht unrecht sei." 225) Praktische Vernunft und Gewissen verhalten sich demnach ähnlich zueinander wie Synteresis und Syneidesis in der Scholastik.

In all' dem sind Kant und Newman unvergleichbar. Und doch gibt es etwas, worin sie sehr nahe aneinander rücken, nämlich im Gedanken vom Gewissen als Gericht, wie ihn Kant gegen Ende seines Lebens in der Metaphysik der Sitten (1797) entwickelt. 226) Dort wird das Gewissen als das "Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen" bestimmt. "Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt in Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt... Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, dass, obzwar dieses sein Geschäft des Menschen mit sich Selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. - Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen

222) Kant, K pr V 285

223) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Akad. Ausg. Band VI, p. 186

224) Kant, K pr V 36

225) wie 223)

226) Kant, Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre, 1. Teil § 13; Akad. Ausg. VI, 437-440

Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt, d.i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft." Weiter wird gesagt, diese Person müsse allverpflichtend und allmächtig, mithin Gott sein.

Wie der sense of duty bei Newman, so ist das Gewissen bei Kant ein innerer Gerichtshof; wie jener hebt dieser die Furcht hervor (allerdings mit charakteristischer Akzentverschiebung auf die Achtung vor dem Gesetze, die mit Furcht verbunden ist); für beide geht die Verpflichtung von einer anderen Person, d.i. von Gott aus; nach beiden wird diese Person als absoluter Herr und als Richter vorgestellt. Eine in der Tat denkwürdige Verwandtschaft ! Dabei ist eine Beeinflussung Newmans durch Kant völlig ausgeschlossen !

Doch besteht auch hier eine letzte Divergenz: während für Newman die so vorgestellte Person wirklich Gott i s t , ist sie für Kant -möglicherweise- nur eine idealische Person, die die Vernunft sich selbst schafft, und die - wie Kant in einer Anmerkung sagt, nichts anderes ist als der homo noumenon. Diese letzte Divergenz ist damit keine andere als die von Heteronomie und Autonomie des Menschen.

Das Wesen der menschlichen Person

Wir stehen am Ende unserer Untersuchungen. Wir suchen zusammenzufassen. Wie stellt sich das Wesen der menschlichen Person nach Newman dar?

Zunächst einmal: Newman fragt nie ausdrücklich danach. Dies tat auch die englische Philosophie vor ihm nicht; in ihr ist viel seltener vom "Wesen" die Rede als in der deutschen.

Dennoch können wir sagen, dass Newmans ganzes Denken um diese Frage kreist. Wenn er das Selbstbewusstsein, das Erkennen, das Gedächtnis, die Zustimmung, das Gewissen des Menschen zu erfassen trachtet, so immer im Hinblick auf das Ganze, das wir als menschliche Person bezeichnen, und immer im Hinblick auf das, was dem einzelnen persönlich zukommt.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Newman fragt niemals nach dem Wesen der Person als solcher, sein Interesse gilt allein der menschlichen Person. Die Fragestellung ist also eine andere als die der Scholastik, die ursprünglich eine theologische war. In ihr suchte man das Wesen der Person als solcher zu definieren, um die Frage nach der Dreipersonlichkeit Gottes und die nach der hypostatischen Union in Christus -soweit dies Menschen möglich ist- beantworten zu können.

Das Wesen der menschlichen Person lässt sich nach Newman (es sei nochmals erlaubt, einen Ausdruck zu gebrauchen, der sich bei ihm nicht findet) nur dialektisch begreifen: sie steht in sich selbst und ist doch von einem Höheren abhängig.

Die menschliche Person steht in sich selbst. Das heisst:

(1) Sie ist ihrer selbst bewusst. Sie vermag sich selbst als existierend zu erkennen. Sie vermag etwas vom Wesen des Ich zu erfassen. Dabei gibt sich das Ich als Substanz zu erkennen.

Newman folgt hier durchaus der Tradition, im besonderen Descartes. In diesem Punkte deckt sich das, was er über die menschliche Person sagt, aber auch mit dem, was die Scholastik über die Person als solche sagt,

nämlich dass sie "rationalis naturae individua substantia" ist. 227) Nur nebenbei sei bemerkt, dass einer der Philosophen, der am stärksten von Newman beeinflusst wurde, nämlich Max Scheler, sich in diesem Punkte von Newman trennt. 228)

227) Die Definition stammt bekanntlich von Boethius, u.z. aus De persona et duabus naturis, PL 64, 337 ff. Vgl. dazu auch Thomas Aquinas S.th.I, q.29, a 1-3

228) Nach Max Scheler ist die Person "die konkrete Einheit aller nur möglichen Akte" (WE 51) oder genauer "die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also $\pi\rho\acute{o}s\ \gamma\mu\tilde{\nu}s$) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äusserer und innerer Wahrnehmung, äusserem und innerem Wollen, äusserem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. Das Sein der Person 'fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte." (WE 393 f). In einer späteren Schrift heisst es dann: "Das Zentrum des Geistes, die 'Person', ist weder gegenständliches, noch dingliches Sein, sondern nur ein stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten." (St M K 49).

Scheler wendet sich ausdrücklich gegen zwei Auffassungen der Person: (1) gegen die "Aktualitätstheorie", nach der die Person nur blosser Ausgangspunkt von Akten ist, (2) gegen die Auffassung, nach der die Person Substanz ist, die Akte vollzieht im Sinne einer substantialen Kausalität. (WE 394 f)

Wir haben gesehen (S. 41 und S. 142), dass Newman ein Vertreter der Auffassung (2) ist.

Wenn Scheler weiter sagt: "Vielmehr steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und 'variiert' in und durch jeden Akt auch die ganze Person" (WE 395), so würde Newman zwar ersteres akzeptieren, nicht aber letzteres, oder nur in einem ganz anderen, nämlich im ethischen Sinne ("realizing").

Es sei hier nur angedeutet, dass der Weg von dieser Wesensbestimmung des Menschen in WE zum Pantheismus des späten Scheler nicht sehr weit ist: die nicht-substanziale Person wird zu einem Attribut des göttlichen Geistes. So heisst es in St M K gleich nach der oben zitierten Stelle über die Person: "Auch an den Akten jenes übersingulären Geistes können wir nur durch Mitvollzug Teil gewinnen", dieser Mitvollzug aber ist

(2) Die Bewusstseinsakte gehen von verschiedenen Vermögen aus, die für die menschliche Person wesentlich sind. Sie sind ihr -so dürfen wir schliessen, auch wenn Newman es nicht ausdrücklich sagt- als inhaerierend zu denken. Es handelt sich um die Erkenntnisvermögen, das Gedächtnis, den freien Willen und das Gewissen. Ohne sie wäre auch das Selbstbewusstsein nicht möglich.

(3) Diese Vermögen sind zwar allen Menschen gegeben, aber jedem einzelnen als "persönliche Gabe". So unterscheiden sich die Menschen gerade in ihnen und in ihrer Anwendung. Eine Ausnahme davon macht nur die Vernunft. Sie ist das unpersönlichste aller Vermögen und daher geeignet, ein "gemeinsames Mass der Geister" zu schaffen.

Besonders betont wird der persönliche Charakter des obersten Erkenntnisvermögens, des "Illative Sense", und des Gewissens. Der Illative Sense erscheint unter dem einen Aspekt als Vermögen, unter dem anderen aber als der Geist des einzelnen Menschen im Vollzug des Erkennens. Als Vermögen betrachtet, ist der Illative Sense mit dem Gewissen, u.z. mit dem Gewissen als moral sense identisch.

(4) Unter den Akten des Menschen wird von Newman der Akt der Zustimmung besonders hervorgehoben. An ihm sind Erkenntnisvermögen, Wille und Gewissen beteiligt. Die begriffliche Zustimmung (notional assent) setzt die Tätigkeit der Vernunft voraus und ist daher weniger persönlich als die wirkliche Zustimmung (real assent), die Wirklichkeiten gegeben wird, die durch Bilder repräsentiert werden. Der real assent kann in gewissem Sinne als der persönlichste aller Akte bezeichnet werden; durch Akte dieser Art werden die Überzeugungen des Menschen geschaffen. Nur solche Überzeugungen können den Anderen persönlich treffen - das nennt Newman das "principle of personality". 229)

Fortsetzung d.Fussnote v.S. 176: "ein wahres Mithervorbringen, ein Mit-erzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten." (St M K 49 f)

WE = Der Formalismus in der Ethik u. die mat. Wertethik, Bern 1954;
St M K = Stellung d. Menschen im Kosmos, München 1949

229) Apol. 40. Dort wird es als das dem Liberalismus entgegengesetzte Grundprinzip der Oxford-Bewegung bezeichnet.

Vgl. dazu auch OUS V "Personal influence, the means of propagating the truth" vom 22. I. 1832

(5) Person kann nur ein freies Wesen sein. Jedoch vertritt Newman dies nicht mit solcher Ausschliesslichkeit wie Kant. Dieser sagt in der Metaphysik der Sitten: "Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloss das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in verschiedenen Zuständen seines Daseins bewusst zu werden), woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist." 230)

Dem letzten Teil dieses Satzes würde Newman entschieden widersprechen. Zwar ist es auch nach seiner Meinung richtig, dass die Person, als ihrer selbst bewusstes und freies Wesen, in sich selbst steht, aber -und das ist nun die dialektische Antithese- es ist ebenso richtig, dass sie ein abhängiges Wesen ist.

Zur Erkenntnis seiner Abhängigkeit gelangt der Mensch durch den *sense of duty*. Die Verpflichtung setzt ein Gesetz voraus, und dieses wiederum einen Gesetzgeber und Richter, nämlich Gott. Auf diese Weise erkennt der Mensch, dass seine Konstitution eine gegebene ist.

Damit stossen wir auf den wichtigen Begriff der Konstitution. Wir sind ihm bereits bei Butler begegnet und haben festgestellt, dass er bei ihm die göttliche Verfassung der Welt bedeutet. 231) So spricht er von der "constitution of the world" und nennt die göttliche Weltregierung das Geben einer Verfassung und Regieren nach dieser. 232)

Newman spricht nicht von der Konstitution der Welt, sondern ausschliesslich von der des Menschen, gebraucht das Wort aber in ähnlichem Sinne wie Butler. "Wir sind so wenig fähig, unsere geistige Verfassung (*mental constitution*) anzunehmen oder zu verwerfen, wie unsere Existenz." 233)

230) Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung, Akad. Ausg. Band VI, p. 223

231) Siehe S. 80 dieser Arbeit

232) Butler's Works I, 56 f; ferner das ganze 7. Kap. "Of the Government of God, considered as a Scheme or Constitution, imperfectly comprehended."

233) GA IV, 1 (Presumption) p. 61 (47)

Es gibt Dinge, die mit den Mitteln der ratio zergliedern zu wollen "wegen der Verfassung (constitution) des menschlichen Geistes" sinnlos ist. 234) Diese Stellen belegen sehr gut, dass die Konstitution des menschlichen Geistes eine gegebene und daher auch nicht zu ändernde ist. Newman macht Locke den Vorwurf, dass er "statt vom Zeugnis der psychologischen Tatsachen auszugehen, und so unsere konstitutiven Vermögen (constitutive faculties) und unsere eigene Beschaffenheit zu bestimmen, und mit dem Geist wie Gott ihn geschaffen hat, zufrieden zu sein, am liebsten Menschen bilden würde, wie sie nach seiner Vorstellung sein sollten, besser und höher" und vor allem vernünftiger. 235) Die Verfassung des Menschen stammt also von Gott; wesentlich für sie sind die konstitutiven Vermögen. Es sind jene, die wir behandelt haben: Erkenntnisvermögen, Gedächtnis, Wille, Gewissen.

Dabei kommt dem Gewissen, u.z. dem Gewissen als *sense of duty*, eine besondere Bedeutung zu. Einmal ist es die höchste Autorität im Menschen, stellt Forderungen an ihn, denen er sich unterwerfen muss. Zum zweiten lässt es ihn zur Erkenntnis dessen gelangen, von dem diese Forderungen letztlich ausgehen, zur Erkenntnis des höchsten Gesetzgebers und Richters, der zugleich der Schöpfer der menschlichen Natur ist. Damit verhilft erst das Gewissen dem Menschen zur vollen Erkenntnis seiner Existenz. Diese geht von einem Anderen aus und ist auf einen Anderen hingeeordnet.

Ein Vergleich mit Kierkegaard drängt sich auf. Dieser schrieb 1846 in sein Tagebuch: "Eigentlich ist es das Gewissen, das eine Person konstituiert, Person ist eine individuelle Bestimmtheit, festgestellt dadurch, dass sie von Gott weiss in der Möglichkeit des Gewissens. Denn das Gewissen kann schlummern, aber seine Möglichkeit ist das Konstituierende. Sonst würde die Bestimmtheit ein transitorisches Moment sein. Auch nicht das Bewusstsein von der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist das Konstituierende, insoweit dieses nur das Verhältnis ist, worin die Bestimmtheit zu sich selber sich verhält, wogegen Gottes Mitwissen die Fixierung ist, die Befestigung." 236)

234) Apol, Note A, p.288

235) GA VI, 1 p. 164 (124)

236) S.Kierkegaard, Die Tagebücher. Ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker. 4 München 1953, p.201

Die Ähnlichkeit ist eine überraschende. Auch für Newman ist es eigentlich das Gewissen, das die Person konstituiert. Aber -nicht ausschliesslich. Kierkegaard sieht nur dies, er hält nur die "Antithese", entwertet aber die "These", dass nämlich der Mensch sich im Selbstbewusstsein "zu sich selbst verhält", dass er darin um sich weiss als um ein in sich stehendes Wesen. Kierkegaard ist einseitiger als Newman - darin liegt seine Grösse und sein Verhängnis.

Was dagegen für Newman charakteristisch ist, ist gerade seine Vielseitigkeit, seine Besonnenheit, ja seine Vorsicht. Er sucht jedes Problem von mehreren Aspekten her zu betrachten und auf diese Weise zu lösen. Auch er ist manchmal einseitig, so etwa in dem, was er über die Vernunft sagt; dennoch ist seine Anthropologie im ganzen gesehen von klassischer Ausgewogenheit. Daneben enthält sie viele Anregungen im einzelnen. Man möchte wünschen, dass diese für die Philosophie fruchtbarer werden als bisher.

BIBLIOGRAPHIE

Eine ausführliche Newman-Bibliographie ist in den Newman-Studien, Band I - III, enthalten. Hier werden nur jene Werke angeführt, die von mir befragt wurden.

Die Werke Newmans

wurden nach folgenden Ausgaben zitiert:

Abkürzung		Jahr des ersten Erscheinens
Apol	Apologia pro vita sua (History of my Religious Opinions) 2 London 1865	1864
Callista	Callista, London 1881	1856
DA	Discussions and Arguments, London 1918	1872
Diff I, II	Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, London 1875/76	1875/76
Devel	An Essay on the Development of Christian Doctrine, London 1927	1845 bzw. 1878
GA	An Essay in Aid of a Grammar of Assent, London 1917 (in Klammer wird die Ausg. von 1947 zitiert)	1870
Idea	The Idea of a University, London 1923 (in Klammer: 1957)	1852 bzw. 1858
OUS	Fifteen Sermons preached before the University of Oxford, London 1918	1843
PPS	Parochial and Plain Sermons, 8 Bände, London 1920	1834- 1843
Pres.Pos.	Lectures on the Present Position of Catholics in England, London 1851	1851

Abkürzung		Jahr des ersten Erscheinens
Stray Essays	Stray Essays, Birmingham 1890 (Privatdruck, nicht wieder aufgelegt)	1890
SVO	Sermons on Various Occasions, London 1921	1857

Bei der Idea wird jeweils der Teil (I), Discourse (VIII) und Unterabschnitt (5), bei der Grammar of Assent das Kapitel (VIII) und der Unterabschnitt (2) angegeben. Da beim 2. Teil der Idea die Zählung in den verschiedenen Ausgaben voneinander abweicht, wurde hier darauf verzichtet und nur die Seitenzahl angegeben.

Übersetzungen:

B u T	Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, übertragen von Edith Stein, München 1928
EL	Die Entwicklung der chirstlichen Lehre, Übertragen von Theodor Haecker, München 1922
Laros	Ausgewählte Werke, Band I-VI, IX, X. Mainz 1922/40
Ph G1	Philosophie des Glaubens (=GA), übertragen von Theodor Haecker, München 1921

Da die Übersetzungen nicht immer zuverlässig sind, wurden fast alle Texte neu übertragen. Jedoch wurden die Übersetzungen vor allem dort angeführt, wo der englische Text schwer zugänglich ist (so etwa bei den Stray Essays, die in Laros III, 240 ff enthalten sind).

Unveröffentlichte Manuskripte:

EMS	Discursive enquiries on metaphysical subjects. (Notizen, beginnend am 27.I.1859, endend am 20.VIII.1887) Das Manuskript umfasst 116 Seiten. Es enthält im einzelnen folgende Fragmente:	
	1. Faculty of Abstraction	p.1
	2. Elements of Thought	9

3. Proof of Theism	13
4. Objects of Consciousness	35
5. Introduction to Work	42
6. Formation of Thought	44
7. Beyond Reason	51
8. Analogy	55
9. Economy	56
10. Sundries	62
11. Moral Objections to Miracles	71
12. Metaphysical " " "	79
13. Sundries continued	81
(Free Will - The Intermediate State - The Unseen World)	
14. Selection of Lectures on the Christian Church	103
15. Sundries continued	111

P Th Proof of Theism, der wichtigste Teil des vorgenannten,
vom 7. Nov. 1859, mit späteren Ergänzungen, umfasst
insgesamt 22 Seiten (p. 13-34 von EMS)

Kurze Auszüge aus EMS wurden bisher einzig von Erich Przywara veröffentlicht, in Ringen der Gegenwart II, Augsburg 1929.

Literatur über Newman:

Hier werden nur jene Werke angeführt, die für meine Arbeit von besonderer Bedeutung sind. Bücher und Artikel, die nur gelegentlich angeführt werden, werden im Anmerkungsteil voll zitiert (wogegen die hier genannten Werke -sofern von einem Autor nur ein Werk angeführt wird- nur mit dem Verfassernamen bezeichnet werden).

I. Werke in englischer Sprache

Hier sind vor allem die grundlegenden biographischen Werke zu nennen, die auch viele Brief- und Tagebuchstellen enthalten:

Mozley Anne, Letters and correspondence of J.H. Newman during his life in the English Church, 2 Bde, London 1891

Ward Wilfrid, *The life of J.H. Newman*, 2 Bde, London 1912
(behandelt vor allem die katholische Zeit)

An philosophischer Literatur ist noch zu nennen:

Boekraad A.J., *The personal conquest of truth according to J.H. Newman*, Louvain 1955

Cronin John Francis, *Cardinal Newman: His theory of Knowledge*, Washington 1935

II. Werke in französischer Sprache

Zur Erschliessung der Philosophie Newmans haben Franzosen einen entscheidenden Beitrag geleistet. Ferner sind wichtige Werke von belgischen und englischen Forschern in französischer Sprache erschienen.

Hervorzuheben sind:

Bremond Henri, *Newman, Essai de biographie psychologique*, 6 Paris 1913 (Erstauflage 1906)

Guitton Jean, *La philosophie de Newman - Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933

Nédoncelle M., *Introduction et notes*, in: *Oeuvres philosophiques de Newman*, Paris 1945

Tristram Henry und Bacchus Francis, *Newman*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, tom XI, 1931

Walgrave J.H., *Newman - Le développement du dogme*, Tournai - Paris 1957

III. Werke in deutscher Sprache

Fries Heinrich, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948

Karl Alfons, *Die Glaubensphilosophie Newmans*, Bonn 1941

Läpple Alfred, *Der Einzelne in der Kirche, Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach J.H. Newman*, München 1952

Laros Matthias, Kardinal Newman, Mainz 1920

Newman-Studien I - III, Nürnberg 1948-1957

(herausgegeben von Heinrich Fries und Werner Becker)

Przywara Erich, Einführung in Newmans Wesen und Werk,
Freiburg i.Br. 1922 (4.Band von Newman, Christentum,
Ein Aufbau; zitiert Przywara, Newman)

Przywara Erich, Religionsbegründung (Scheler-Newman),
Freiburg i.Br. 1923

Przywara Erich, Ringen der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze,
Band II, p.802-879, Augsburg 1929

Przywara Erich, Newman und Augustin, in: Augustinus, Die Gestalt als
Gefüge, Leipzig 1934, p.66 ff

Zum ersten Teil:

Die Werke der englischen und französischen Philosophie werden nach
folgenden Ausgaben zitiert:

Bacon Francis, The Works, Vol.I, enthaltend das Novum Organum
(Nov.Org.) und De Augmentis (De Augm.),
London 1872

Bentham Jeremy, The Principles of Morals and Legislation,
Now York 1948

Butler Joseph, The Works, Edinburgh-London 1813, 2 Vol.

Descartes René, Oeuvres, Ed.Adam et Tannery, Band VII-IX,
Paris 1904 bzw. 1905. Die Principia wurden nach Buch
und Abschnitt, die Meditationes nach der Paginierung
der ersten Ausgabe von 1841 zitiert.

Hamilton William, Supplementary dissertations in "The Works of Thomas
Reid", siehe dort.

- Hume David, The philosophical Works, Edinburgh 1926, 4 Vol.
 In der Übersetzung der "Untersuchung über den menschlichen Verstand" schloss ich mich an Raoul Richter an.
 Hamburg 1955 (zitiert: UmV)
- Locke, John, An Essay concerning Human Understanding,
 Ed. A.C. Frazer, Oxford 1894, 2 Vol.
- Paley William, The Works, London 1825
- Pascal Blaise, Pensées, übertragen und herausgegeben von
 Ewald Wasmuth, Heidelberg 1954
- Reid Thomas, The Works, 5 Edinburgh 1858
- Shaftesbury Anthony, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,
 London 1900, 2 Vol. Es wird jeweils zuerst der betreffende Essay (z.B.: Virtue) und dann diese Ausgabe zitiert (z.B.: Char. II, 265)
- Stewart Dugald, Elements of the Philosophy of the Human Mind,
 London 1854

Das bedeutendste Werk über die englische Philosophie des 18. Jahrhunderts von Stephen Leslie, History of the English Thought in the eighteenth century wird nach der 3. Auflage, New York 1948, zitiert (Stephen, Engl. Thought).

Hinweis

Unterstreichungen bedeuten jeweils Hervorhebungen durch den Autor eines zitierten Textes; dagegen sind Worte, die gesperrt gedruckt sind, von mir hervorgehoben.

I N H A L T

Einleitung	
I	Newman und die Philosophie 5
II	Die literarische Form 8
III	Newmans Methode 14
1. Teil:	Historische Darstellung: Newmans Auseinandersetzung mit der englischen Philosophie 16
	1) Die Quellen seines Denkens 19
	2) Descartes 31
	3) Francis Bacon 49
	4) John Locke 57
	5) Shaftesbury 67
	6) Joseph Butler 71
	7) David Hume 81
	8) William Paley 87
	9) Die schottische Schule 91
	10) Das 19. Jahrhundert 97
2. Teil:	Systematische Darstellung 103
	1) Das Selbstbewusstsein 104
	2) Die Erkenntnisvermögen 112
	3) Das Gedächtnis 133
	4) Der freie Wille 142
	5) Das Gewissen 152
	6) Das Wesen der menschlichen Person 175
Bibliographie	181

LEBENS LAUF

Am 2.I.1925 wurde ich als Sohn des Regierungsbaumeisters Karl Rombold und der Gertrud geb. Schmid in Stuttgart geboren.

Nach Besuch der Volksschule in Belgrad, Rheinhausen und Stuttgart und der Höheren Schule in Duisburg, Dortmund und Linz bestand ich am 17.II.1943 die Reifeprüfung an der Staatlichen Oberschule für Jungen in Linz mit Auszeichnung.

Nach dreimonatiger Arbeitsdienstzeit wurde ich zur Deutschen Luftwaffe eingezogen, wo ich als Bordfunker ausgebildet wurde. Im September 1944 wurde ich zu einer Panzereinheit überstellt und kam als Panzerfunker an der Ostfront zum Einsatz.

Nach der Rückkehr aus dem Kriege trat ich im September 1945 in das Priesterseminar in Linz ein. Am 29.VI.1949 wurde ich zum Priester geweiht und schloss im Sommer 1950 meine philosophisch-theologischen Studien am Linzer Seminar ab.

Von 1950-1955 war ich in der Seelsorge tätig, setzte aber gleichzeitig meine theologischen Studien fort und wurde am 29.X.1954 in Graz zum Dr.theol.promoviert.

Seit dem Wintersemester 1955/56 studiere ich in München Philosophie. Ich besuchte Vorlesungen bei folgenden Professoren und Dozenten: Wenzl, Dempf, Guardini, Helmut Kuhn, Schilling, Varga von Kibed, Lauth, Krings, Deku; Lersch, Vetter, Huth, Lückert, Heinelt; Sedlmayr, Strauss, Otto, Hess.

München, Anfang Juni 1958

Dr. Günter Rombold

